

- Fisher, William. "Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapo Indigenous Politics in Central Brazil", en: *Human Organization*, vol. 53, n° 3, 1994.
- García Candelini, Néstor. "The Hybrid: A Conversation with Margarita Zires, Raymundo Mier, and Mabel Piccini", en: John Beverley, Michael Aronna y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Londres, Duke University Press, 1995.
- Gruoso, Libia; Rosero, Carlos; Escobar, Arturo. "The Process of Black Community Organization in the Southern Pacific Coast Region of Colombia", en: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*, Boulder, Westview Press, 1998.
- Haas, Peter. "Do Regimes Matter? Epistemic Communities and Mediterranean Pollution Control", en: *International Organisation*, vol. 43, n° 3, verano de 1989.
- . "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination", en: *International Organisation*, vol. 46, n° 1, invierno de 1992.
- Leff, Enrique. "La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza", Bogotá, manuscrito, 2002.
- Pardo, Mauricio. "Movimientos sociales y actores no gubernamentales", en: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo Uribe (eds.), *Autopología en la modernidad*, Bogotá, Ican, 1997.
- Princen, Thomas. "NGOs: Creating a Niche in Environmental Diplomacy", en: Thomas Princen y Matthias Finger (eds.), *Environmental NGOs in World Politics. Linking the Local and the Global*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- Santos, Boaventura de Sousa. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Ilsa, 1998.
- Sethi, Harsh. "Survival and Democracy: Ecological Struggles in India", en: Ponna Wignaraja, (ed.), *New Social Movements in the South*, Londres y Nueva Jersey, Zed Books, 1993.
- Varese, Stefano. (coord.). *Pueblos indígenas, soberanía y globalismo*. Quito, Ediciones Abya-Yala, n° 32, 1996.
- Wapner, Paul. "Politics Beyond the State: Environmental Activism and World Civic Politics", en: *World Politics*, vol. 47, n° 3, 1994.
- . "Environmental Activism and Global Civil Society", en: *Dissent*, vol. 41, verano de 1995.

La pureza de los koguis es la inspiración que el mundo necesita en este momento de confusión de valores; nosotros tenemos que tomar la inspiración del pasado", dijo Agni Vlavianos Arvantis, la presidenta de Bios, en su discurso acerca del premio internacional de ecología conferido a los koguis por la Organización Internacional de Biopolítica -Bios-.

EL TIEMPO, BOGOTÁ, 18 DE OCTUBRE DE 1999

CAPÍTULO V

La iconografía ambiental: imágenes y representaciones del nativo ecológico

Desde los años 70, la importancia de los pueblos indígenas y la legislación ambiental comenzaron a ser reconocidos en los contextos nacionales y transnacionales. Sin embargo, fue sólo en la década de 1990 que los *nativos ecológicos* se consolidaron como actores políticos en tales contextos. Las imágenes del *nativo ecológico* se han convertido en estrategias políticas importantes, tanto para los movimientos indígenas, como para los ambientales, estrategias que también han permitido la coalición de estos dos movimientos.

Los ambientalistas invocan al *nativo ecológico* como un actor esencial en sus discursos y los pueblos indígenas plantean que su contribución cultural a los discursos ambientales es el respeto que tienen por la naturaleza¹. Asimismo, esos dos procesos (el reconocimiento de los derechos indígenas y el ambientalismo), en el ámbito legal y político, comparten las siguientes características: están en proceso de construcción, tienen limitaciones en su alcance y envuelven contradicciones en relación con concepciones sobre los derechos de propiedad intelectual de los recursos naturales².

Un ejemplo de esta coalición sucedió en mayo de 1996, en Costa Rica³, donde el Consejo de la Tierra y el Instituto Fetzner realizaron un encuentro de pueblos indígenas que emitió la "Declaración pueblos indígenas, Madre Tierra y espiritualidad". En este encuentro se estableció que las relaciones de los pueblos indígenas con su entorno están basadas en las leyes naturales, necesarias para mantener un trato equilibrado con la Madre Naturaleza. Por lo tanto, demandaron el reconocimiento de sus territorios, de sus sitios sagrados y de sus derechos sobre propiedades intelectuales culturales. Finalmente, hicieron un llamado para que todos los habitantes del planeta respetemos la naturaleza y aseguremos su continuidad para futuras generaciones:

El conocimiento de la Madre Tierra fluye en nuestras venas. Somos hijos del Creador y de la Madre Tierra, y hemos sido instruidos para vivir en equilibrio y armonía con el cielo, la Madre Tierra, las plantas, los árboles, los minerales, los seres que vuelan, los acuáticos y los cuadrúpedos⁴.

¹ Ulloa, 2001.

² Flórez, 2001.

³ Los participantes de este encuentro fueron líderes espirituales y representantes de las naciones bri-bri, cree, garífuna, keetowah, ketchua, kolla, kuna, macuna, mapuche, maya, nahuatl y shuar.

⁴ "Declaración pueblos indígenas, Madre Tierra y Espiritualidad", 1996.

Las identidades ecológicas han sido una estrategia política para los pueblos indígenas; sin embargo, están en constante interrelación con varios estereotipos que han impactado por siglos las representaciones sobre los indígenas. Los procesos de construcción de identidad están relacionados con las concepciones y representaciones del "ser" en relación con el "otro". Por lo tanto, las representaciones son esenciales para entender los procesos de construcción de identidad. De acuerdo con Hall, las representaciones implican

usar el lenguaje (verbal o no verbal) para expresar algo significativo acerca de, o representar el mundo de manera significativa para otra gente⁵.

Este proceso comporta dos sistemas: primero, un cuerpo de conceptos o representaciones mentales y su organización para interpretar el mundo; segundo, un lenguaje común (palabras escritas, sonidos hablados o imágenes visuales) o signos que permitan a los individuos comunicarse a través de un código compartido. Sin embargo, estas representaciones tienen que ubicarse dentro de un proceso histórico relacionado con situaciones y contextos culturales específicos.

Hay varios enfoques para analizar las representaciones⁶, entre los que destaco el constructivista, para el cual el significado es una construcción social en la que los actores sociales establecen una comunicación significativa con sus mundos y con el "otro". Estos actores sociales construyen prácticas y procesos simbólicos para poder establecer una comunicación significativa. En este enfoque hay dos perspectivas principales: la semiótica y la discursiva. Foucault es uno de los más importantes teóricos de la perspectiva discursiva. En este enfoque,

la representación es una fuente de la producción del conocimiento social –un sistema más abierto, conectado de maneras más íntimas con las prácticas sociales y las cuestiones de poder⁷–,

⁵ Hall, 1997:15.

⁶ De acuerdo con Hall [1997], dentro de los principales enfoques que se han desarrollado para analizar las representaciones en relación con la cultura se destacan: el reflectivo, el intencional y el constructivista. En el enfoque reflectivo los objetos, las personas y las ideas tienen un significado inherente. Lo que significa que el lenguaje opera como un espejo que refleja los significados que yacen en el "mundo real". En el enfoque intencional, los actores sociales le imponen, a través del lenguaje, un único significado a su mundo.

⁷ Hall, 1997:42.

y la producción del conocimiento se analiza a través de los discursos dentro de un contexto social e histórico específico.

Analizando las representaciones, Said destaca la necesidad de entender la construcción del "otro" en un contexto histórico. Por lo tanto, propone situar los contextos individuales, sociales y culturales, las representaciones, el intérprete, al igual que lo interpretado en sus mutuas determinantes e históricos papeles:

En otras palabras, todo el conocimiento de otras culturas, sociedades y religiones surge a través de una mezcla de la evidencia indirecta con la situación personal del investigador, lo cual incluye tiempo, espacio, habilidades personales, situación histórica al igual que las circunstancias históricas generales. Lo que hace a tal conocimiento preciso o impreciso, bueno, mejor o peor, tiene que ver principalmente con las necesidades de la sociedad en la cual se producido dicho conocimiento⁸.

Bajo estas perspectivas se analizan las representaciones asociadas al *nativo ecológico*; para tal efecto es necesario entender de manera histórica las construcciones e ideas sobre el "otro" y cómo dichas construcciones están presentes en las identidades ecológicas. Considero que estas representaciones están relacionadas con las nociones occidentales de naturaleza y cultura, y las ideas del "noble salvaje" o del "primitivo" que estereotipan a los indígenas y los sitúan dentro de relaciones desiguales de poder, que se asemejan a los procesos coloniales.

Críticas de las construcciones coloniales del "otro" aparecen como análisis de situaciones pasadas, dado que las nuevas políticas del reconocimiento de la diferencia parecen haber superado dichas representaciones. Sin embargo, en el imaginario occidental ambiental permanecen los estereotipos que marcan y restringen las identidades de los "otros", como es el caso del *nativo ecológico*. Considero que las concepciones y representaciones sobre los pueblos indígenas como *nativos ecológicos* y, por supuesto, parte de los discursos ambientales occidentales, recrean las estrategias coloniales de representación del "otro" usualmente empleadas como medios para la apropiación territorial, que generalmente ignoran a los indígenas como actores sociales al categorizarlos y clasificarlos como parte de la naturaleza. Más aun, las relaciones y representaciones en torno al *nativo ecológico* están bajo las categorías duales de naturaleza y cultura, lo cual trae visiones contra-

⁸ Said, 1997:168.

[260] dictorias tanto en los discursos ambientalistas como indigenistas.

Encuentro que la noción del *nativo ecológico* (como una categoría homogenizante⁹) es un desarrollo de la construcción colonial del "otro" dentro del pensamiento occidental y es reproducida en las representaciones existentes sobre los pueblos indígenas, en general, y en particular sobre los indígenas de la SNSM.

La imagen del *nativo ecológico* se ha consolidado con el surgimiento de la conciencia ambiental en la cual los indígenas viven en armonía con su ambiente o están "mejor adaptados" que los occidentales. Las imágenes que representan al *nativo ecológico* son múltiples; sin embargo, en los discursos ambientales hay dos ideas básicas que las sustentan: una relacionada con el biocentrismo o monismo y la otra con el antropocentrismo o dualismo, las cuales son complementarias y se alimentan mutuamente, dado que se necesitan para generar discusión, contradicción, oposición y acuerdo.

Estas dos ideas han generado a su vez diferentes imágenes y correlatos acerca de la construcción del "otro", pero señalo las dos más importantes: el "otro" como parte de la Madre Naturaleza y el "otro" como parte del desarrollo sostenible. Ambas representaciones se asemejan a los discursos coloniales del "necesitado" o del "incivilizado" al emplazar a los indígenas como "buenos salvajes", lo cual a su vez sitúa sus territorios bajo la idea inevitable de salvación y protección.

Para desarrollar este argumento presento de manera general cuáles han sido los discursos y representaciones que han sustentado la construcción del "otro" en América Latina, para lo cual tomo las representaciones predominantes de distintos momentos en la historia: la Colonia, la República y el ambientalismo¹⁰. Considero que a través de estas tendencias en las representaciones se pueden analizar las construcciones del "otro" de la siguiente manera: el periodo colonial se caracteriza por la idea de naturalización del "otro", el republicano por la idea de culturalización o asimilación del "otro" y la actual tendencia hacia el ambientalismo se caracteriza por la idea de la renaturalización del "otro". Estos tres momentos evidencian cómo el ambientalismo (en su versión más globalizada) rememora los procesos coloniales de apro-

⁹ La categoría homogenizante del *nativo ecológico* tiene su contrapartida en la categoría homogenizante de lo *occidental*.

¹⁰ Si bien es muy pronto para plantear que el ambientalismo es un periodo histórico, considero que sí está marcando un momento particular de relacionarse con el "otro".

[261] piación territorial y de los recursos naturales justificados por la construcción de los indígenas como parte de la naturaleza y como "sujetos" subyugados.

Aunque hay espacios y rupturas que permiten a los pueblos indígenas negociaciones, estrategias y propuestas que confrontan, apropián, contestan o resignifican esas representaciones de otredad, en donde los conocimientos ecológicos de los indígenas reconfiguran los discursos ambientales, en este capítulo me centro principalmente en los problemas que implican esas nuevas representaciones y realizo una crítica de sus asociaciones con el *nativo ecológico* dentro de los discursos ambientales, sin desconocer las estrategias de representación de los pueblos indígenas.

La idea del "otro" en el pensamiento occidental

El "otro" no sólo ha sido un objeto de conocimiento para el pensamiento occidental, también la construcción occidental sobre el "otro" ha generado una manera de clasificar la diferencia a través de relaciones específicas de poder. En la Colonia, como un proceso de expansión del pensamiento occidental, se elaboraron diferentes narrativas para explicar dichas diferencias culturales. Narrativas que se caracterizaron por una manera particular de pensar acerca del "otro" y se expresaron en diferentes prácticas, comportamientos, textos, políticas y objetos que compartían el mismo estilo o pertenecían a la misma *formación discursiva*. En la construcción de esta formación, los misioneros, los agentes del imperio, al igual que los antropólogos, ayudaron a construir la noción del "otro". Por lo tanto, el pensamiento occidental ha usado la noción de la diferencia como un mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al "otro" e imponer los regímenes coloniales.

Desde la perspectiva del pensamiento occidental, las diferencias del "otro" fueron descritas como débiles, inferiores o atrasadas. Diferencias que han sido explicadas a través del conocimiento científico (evolucionismo, determinismo, difusionismo o diversas teorías) y que sitúan al "otro" en posición de subordinación. Lutz y Collins [1993], siguiendo a Stocking, sostienen que las diferencias, que se han manifestado en desigualdades, son interpretadas como el resultado de "un desarrollo biológico o cultural diferenciado". Dichas diferencias han justificado procesos de colonización y dominación sobre las cuales las culturas de los "otros" son representadas como estáticas, autocon-

¹¹ Said, 1978.

[262] tenidas, cerradas y como sistemas auto-reforzados¹¹. En relación con diferencias físicas, Lutz y Collins han mostrado que

aquellos en el poder elaboran diferencias físicas observables –no importa qué tan sutiles– en explicaciones, afirmaciones y justificaciones para la desigualdad y la opresión¹².

Por ejemplo, Lutz y Collins [1993], en su análisis de la revista *National Geographic*, explican cómo dicha publicación ha representado al “otro” como exótico, sexualizado y naturalizado. Además, han mostrado cómo el “otro” es construido como un espectador pasivo y atemporal de su propia situación. El “otro” es fijado en un tiempo y un espacio, contrario al progresista y móvil sujeto occidental. De igual manera, los discursos sobre el “otro” se han basado no sólo en dichos signos e imágenes de otredad, sino también en carencias. Consecuentemente, el “otro” es presentado sin historia o sin cualquier relación con el ideal occidental de desarrollo, progreso o industria¹³.

En la construcción occidental todas las diferencias del “otro” se reúnen bajo una categoría común de no occidental, por lo tanto se borran aun más las diferencias entre los múltiples “otros”. Como muestran Lutz y Collins [1993], las representaciones occidentales describen solamente dos mundos: “Occidente y su progreso tecnológico y social” y el resto como el mundo del “otro”. De manera similar, Said presenta cómo, en construcciones textuales acerca de “Oriente”, los occidentales son representados como

racionales, pacíficos, liberales, lógicos, capaces de mantener valores reales [...]; los últimos (los árabes-orientales) no son nada de esas cosas¹⁴.

De igual manera, Steiner manifiesta que, desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, el “otro” aparece como idéntico:

Donde fuera que se encontraran, eran descritos y representados por la misma gente –observadores europeos, quienes los redujeron a la metáfora de la otredad que servía solamente para confirmar las expectativas de lo exótico y no para confrontar dichos preconceptos¹⁵.

[263] En la formación del discurso de la otredad, los científicos sociales también ayudaron a construir al “otro”; empleando su conocimiento social, secundaron los procesos coloniales al producir la información que requerían. Elaboraron un conocimiento científico o experto que podía utilizarse no sólo en los espacios académicos, sino en proyectos políticos y prácticos. Más aun, el conocimiento experto poseía la autoridad para definir y situar al “otro”.

Said [1978] resalta cómo la producción textual genera un conocimiento sistemático acerca del “otro”. De esta manera ha demostrado cómo los intelectuales europeos construyeron una metanarrativa acerca de Oriente, que fue reforzada por los procesos coloniales. Este cuerpo teórico fue producido por disciplinas como la etnografía, la anatomía, la filología y la historia. El discurso sobre Oriente situó a gente de una manera arbitraria en un espacio geográfico y confinó las diferencias culturales e históricas a una idea única de representación –un sistema cerrado e invariable. El *orientalismo* no sólo borró particularidades culturales, también instaló a los europeos en una posición de poder.

El estereotipo de un idéntico “otro” y su proceso de producción se deriva de prácticas de representación que colocan al “otro” en un ideal visual y textual, y dentro de un tiempo y espacio particulares, por ejemplo, el “noble salvaje” o el “primitivo”. En el caso de los indígenas, el conocimiento experto ha contribuido en la construcción de los indígenas como primitivos:

Estudiar lo primitivo es, por lo tanto, entrar en un mundo exótico, el cual es también un mundo familiar. Ese mundo es estructurado por un conjunto de imágenes que se han separado de un estatus metafórico general para controlar las percepciones de lo primitivo –imágenes e ideas que yo llamo “tropos”. Los primitivos son como niños, los tropos lo dicen. Los primitivos son sujetos sin domesticar, nuestras ego fuerzas –libidinosos, irracionales, violentos, peligrosos. Los primitivos son místicos, en armonía con la naturaleza, parte de su desequilibrio. Los primitivos son libres. Los primitivos existen en “los niveles culturales más bajos”; nosotros ocupamos “los altos” en la metáfora de estratificación y jerarquía que comúnmente usaban Malinowski y otros como él. El ensamblaje de estos tropos –aunque misceláneos y contradictorios– forma la gramática y el vocabulario básico de lo que yo llamo el discurso del primitivismo, un discurso fundamental para el sentido del ser y del otro en Occidente¹⁶.

¹¹ Lutz y Collins, 1993:155.

¹² Nochlin, 1989; Said, 1978.

¹³ Said, 1978:49.

¹⁴ Steiner, 1995:203.

¹⁶ Torgovnick, 1990:8.

[264]

Siguiendo el dictamen científico, museos y colecciones se llenaron de grabados, dibujos, fotografías, textos, pinturas o materiales que fijaban al "otro" en un nuevo contexto. De esta manera, estos objetos, que fueron apropiados y transferidos, [...] proveían el material sobre el cual se podían crear nuevas historias acerca del mundo⁷.

Estas representaciones del "otro" provocaban comparación entre diferentes culturas, que usualmente daban una mejor posición al observador occidental. De esta manera se reforzaron las nociones de superioridad y jerarquía.

Las representaciones fueron una prueba de la existencia del "otro". Por ejemplo, las representaciones visuales confirmaron el ideal del "otro" porque estas imágenes fueron consideradas un testimonio real y una prueba del mundo del "otro". Las narrativas visuales construyeron la percepción sobre el "otro" y justificaron procesos de colonización, dado que dichas representaciones fueron embebidas con la autoridad del observador-testigo y, asimismo, constituidas en la prueba de verdad sobre la realidad del conocimiento superior del observador. Consecuentemente, desde el siglo XVI, los testimonios de los viajeros usaban ilustraciones porque

ellas agregaban un elemento poderoso de realismo a las descripciones y narraciones sobre los pueblos lejanos y las tierras extranjeras⁸.

La mayoría de las expediciones incluían artistas para registrar las diferencias culturales, ellos fueron

un recurso preciso y una información oportuna del mundo colonial⁹.

Posteriormente, con la fotografía, la evidencia visual fue más clara porque se le consideró un testigo perfecto, una presentación neutral de la realidad. Imágenes sobre los "otros" fueron así fácilmente resituadas y consumidas. Como plantean Lutz y Collins, la fotografía fue considerada una descripción directa de la realidad que era atemporal, sin clase, y fuera de los límites del lenguaje y la cultura¹⁰.

Irónicamente, estas descripciones presentan mejor la concepción de superioridad occidental que la realidad del "otro".

⁷ Lutz y Collins, 1993:149.

⁸ Steiner, 1995.

⁹ Lutz y Collins, 1993.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 28.

[265]

Las imágenes visuales son también construcciones culturales e históricas determinadas por una formación discursiva específica; reflejan las intenciones del autor, quien opera bajo delimitadas formas de ver y representar, y mantienen un poder hegemónico sobre las mismas. Más aun, las percepciones visuales son siempre mediadas por prácticas culturales. Por ejemplo, durante el periodo colonial la construcción del "otro" y su representación estuvo definida por las categorías occidentales de género y raza.

Steiner muestra cómo las categorías determinantes estaban presentes durante los siglos XVI y XVII, dado que los ilustradores usaban representaciones visuales previas que se convertían en estereotipos continuamente reproducidos para representar el "otro". Cuando los ilustradores no podían ir a un lugar, ellos retomaban elementos de diversas culturas para crear

un canon convencional para representar los sujetos no europeos que nunca habían visto¹¹.

Además, los lectores y observadores no podían verificar esas representaciones, por lo tanto esperaban una representación estereotipada específica que coincidiera con sus expectativas del imaginario cultural de su tiempo (el "otro" como primitivo). Steiner resalta que las escenas de bailarines al son de los tambores (un espectáculo bárbaro para la época) eran una representación común de aquello que consideraban una sociedad primitiva durante los siglos XVII y XVIII.

Representaciones similares fueron usadas para describir gente de sitios, culturas y épocas completamente diferentes. Estas representaciones visuales fueron el resultado de unos géneros iconográficos específicos relacionados con los ideales europeos de lo primitivo. Estas imágenes viajaban de un lugar a otro para alimentar la imaginación de los consumidores europeos de lo exótico y para confirmar sus estereotipos y su sentido de superioridad.

De manera similar, Webb resalta que la manipulación de las fotografías ha sido una práctica común a través de la historia de la colonización:

El uso de las técnicas de retoque y el control de los escenarios por los europeos del siglo XIX fueron generalmente bien ajustado con sus cánones de retratos y representaciones¹².

¹¹ Steiner, 1995:209.

¹² Webb, 1995:176.

[266]

Por ejemplo, las representaciones sobre los habitantes de las islas del Pacífico fueron reconstruidas bajo las ideas de lo primitivo, al ser retocadas para incluir pintura corporal, armas y ropa que marcaban a dichos pueblos como exóticos bajo las categorías occidentales y los mitos del primitivismo.

En el siglo XIX, las exhibiciones internacionales, las ferias mundiales y las exhibiciones en vivo desplazaron los grabados y surgieron como una parte importante de la expansión económica imperial europea. Aunque estas exhibiciones y nuevas formas de representación tenían otros objetivos, continuaron bajo las categorías del primitivismo.

Cuando en 1860 aparecieron por primera vez las exhibiciones en vivo de los pueblos colonizados fueron principalmente para hacer propaganda de las riquezas sin descubrir. Durante la rapiña por las posesiones coloniales en la década de los ochenta del siglo XVIII fueron usadas para justificar prácticas de explotación en las colonias existentes y en las invasiones de los pocos territorios inconquistados en África, Asia y el Pacífico. Al terminar el siglo, en el medio del descenso económico y del papel del criticismo de las prácticas más violentas del colonialismo, exposiciones en vivo de los pueblos colonizados fueron usadas para inspirar las audiencias domésticas con nobles sentimientos acerca del imperio y para fortalecer el sentido de identidad nacional de los colonos⁴³.

Los ideales acerca del "otro" también han sido expresados en términos de concepciones duales de hombre y mujer, cultura y naturaleza. Representaciones en términos de género, particularmente los discursos coloniales, usaban las concepciones patriarcales occidentales para representar al "otro" de acuerdo con roles preestablecidos y presupuestos de que las relaciones patriarcales eran comunes en todas las sociedades. Asimismo se asumía que las relaciones occidentales con la naturaleza eran iguales en otras sociedades y las mujeres eran pensadas como más cercanas a lo natural, mientras los hombres lo eran a lo cultural. Estas representaciones han ayudado a reproducir desigualdades de género y a estereotipar a las mujeres al imponer concepciones occidentales sobre otras sociedades, las cuales a su vez se equiparan con lo femenino, es decir, lo natural.

La producción y el consumo de las imágenes culturales acerca de

⁴³ Maxwell, 1999:1.

[267]

lo exótico y lo primitivo (museos, magazines, exposiciones, películas, videos) reforzaron y mantuvieron las relaciones europeas de poder sobre los "otros". Estas representaciones fueron reproducidas entre los europeos a través de prácticas cotidianas. Las concepciones sobre el "otro" como "exótico" se convirtieron en prácticas encarnadas o en una manera de pensar, la cual fue reproducida a través de *habitus*⁴⁴ cotidianos del consumo de las exhibiciones, los museos y el arte. Proceso de construcción de la otredad se dio de manera paralela también en el contexto colombiano y latinoamericano.

La construcción de las representaciones sobre los indígenas latinoamericanos

En Colombia y Latinoamérica diversos discursos han legitimado las políticas sobre los "otros". Hablar de las representaciones actuales sobre los indígenas implica volver al proceso de la conquista de América para poder situar la presencia Europea. El proceso de conquista del Nuevo Mundo produjo cambios no sólo para América sino también para Europa dado el papel que jugó en la producción del pensamiento moderno. Además, dicho proceso produjo no sólo un quiebre estructural en las culturas indígenas habitantes del continente llamado América, sino también la idea de un nuevo "otro", el cual se introdujo en el ideal humanista del Renacimiento.

La naturalización colonial

En el humanismo renacentista, el "otro" fue considerado como parte de la condición humana, en contraste con ideas posteriores en las cuales el "otro" fue clasificado de acuerdo con jerarquías y con un orden universal en el que los europeos se situaban en las más altas posiciones, acordes con sus ideales. Por lo tanto, los encuentros coloniales estaban basados en la idea de igualdad-diferencia, en la cual los misioneros y agentes del imperio trataron de hacer a los "otros" similares a ellos a través del proceso de conquista y dominación o protección.

Consecuentemente, misioneros y conquistadores comenzaron el proceso de colonización. De igual manera dieron inicio al proceso de "rehacer" los sujetos coloniales a su imagen y semejanza a través de la imposición directa, la destrucción, los procesos sutiles de imitación (acciones ejemplificares, conversación y exhortación relacionada con los beneficios de la civilización) y cambios en los patrones temporales

⁴⁴ Bordieu, 1993.

y espaciales, entre otros. Como estrategias, las batallas de símbolos, la tortura, la explotación y la esclavitud fueron usadas para transformar no sólo los cuerpos, también las maneras de pensar.

En el siglo XVI, la concepción española sobre la diferencia tenía diversos significados que seguían los ideales del pensamiento europeo⁶⁵. En uno de ellos, el "otro" era un posible sujeto, pero desvalido, lo que hacía necesario un proceso de transformación. Esta idea se relacionó con el humanismo, la noción cristiana de igualdad y las políticas imperiales de inclusión, según las cuales todos los humanos podían ser parte del rebaño (Iglesia o reino). La religión y la Conquista se hicieron aliadas para incorporar más almas y sujetos. Sin embargo, estos seres humanos necesitaban de una transformación para volverse sujetos perfectos. La igualdad no surge del reconocimiento de la diferencia; así, el proceso de explotación fue justificado como una manera de incorporar al "otro" al proceso de civilización. El trabajo pesado implicaba un proceso de purificación para las almas y cuerpos indígenas⁶⁶.

Es un hecho que desde 1492 los europeos han estado proyectando una imagen de estos pueblos como algo inferior, "incivilizado", y a través de la fuerza de la conquista constantemente han impuesto la imagen del conquistado. La figura de Calibán ha sido mantenida para epitomizar este retrato de los nativos del nuevo mundo⁶⁷.

Para una mirada opuesta, el "otro" fue un objeto (herramienta) o un hacedor de objetos (oro, plata y productos exóticos) que podía ser poseído. Esta idea se relacionó con la visión de un nuevo mundo pagano e incivilizado, en el cual al "otro" se le consideró como una alteridad (de hecho, un canibal en oposición al ser occidental civilizado). Las concepciones españolas generaron políticas que impusieron control económico y político sobre los pueblos indígenas, basado en la idea de la incapacidad indígena para su autodeterminación. El repartimiento de indios, la encomienda y la formación de los pueblos de indios permitió el control de los conquistadores y clérigos sobre los pueblos indígenas con el fin de transformarlos en seres humanos⁶⁸.

Los ideales humanistas de sujeto y las ideas de objeto fueron expresadas en políticas diversas. La idea del "otro" como objeto justificó

⁶⁵ Véase el debate entre Bartolomé de las Casas y Juan de Ginés Sepúlveda [Casas, 1992].

⁶⁶ Collier, s.f.; Todorov, 1984.

⁶⁷ Taylor, 1992:26.

⁶⁸ Collier, s.f.; Todorov, 1984.



Homo fanesius auritus
(orejón)
En el siglo XVI se mencionó la existencia de hombres con grandes orejas en los alrededores de Yucatán y California.



Cínocéfalo
(hombre-perro)
En el siglo XVII apareció un escrito en el que se afirmaba que un hombre perro había sido encontrado en Provincias de Santa Cruz, en Brasil. En el diario de Colón también se encuentran referencias que aluden a hombres con hocico de perros.



Homo sylvestris
(hombre silvestre)
Las imágenes de mono-hombre fueron comunes desde el siglo XVI; representaban la caricatura de lo humano, el humano degenerado o el pecador. Se reprodujeron en América y se empezó a asociar a los nativos con los animales.

[270] la implementación de la encomienda, bajo la autoridad de los conquistadores sobre los indios. La idea del "otro" como sujeto dio paso a la creación de los pueblos de indios como centros de imposición de la doctrina cristiana y de salvación de las almas indígenas. Asimismo, a través de estos pueblos la Corona española esperaba reproducir las ciudades europeas.

Durante la Conquista y la Colonia las cortes europeas construyeron representaciones sobre el "otro" basadas en colecciones de objetos y en clasificaciones de expresiones culturales como la plumería y la cerámica. Eventualmente, la presencia física del "otro", como fuente de evidencia de la diferencia, fue requerida en ultramar. Los españoles llevaron "especímenes" o "cuerpos reales" a España para así mostrar sus diferencias. Los dibujos y las "colecciones de indígenas exóticos" reforzaron estos ideales y estereotipos.

De acuerdo con Collier,

comenzando con Colón, minerales, plantas y algunas veces nativos acompañaban [a los españoles] en su regreso a las cortes europeas, usualmente como parte de las colecciones enciclopédicas³⁰.

Es claro, entonces, que los indígenas eran considerados como el "otro" exótico, que no sólo complementaba la acumulación de curiosidades, sino que permitía la construcción del ser europeo.

Aunque estos ideales construyen al "otro" de maneras diferentes son complementarios. La idea del "otro" como caníbal o salvaje implica la necesidad de conquista para borrar esa diferencia natural, mientras que la idea del "otro" como miembro de una humanidad común, pero con una identidad incompleta (el semihumano), implica que los europeos podían incorporarlo para poder terminar su desarrollo y progreso o para protegerlo de las situaciones injustas. Estas ideas del "otro" pueden coexistir y en cualquier caso implican exclusión y violencia que puede ser física o simbólica y, por lo tanto, producen espacios de terror³¹.

Estas nociones del "otro" se conectaron con las nociones de naturaleza. La relación de cercanía de los indígenas con la naturaleza se dio por varias razones, pero quiero destacar dos principales: primero, nociones medievales imperantes sobre el determinismo ambiental, que alimentaron las descripciones en las que el trópico no permitía el florecimiento de la cultura y, por consiguiente, sus habitantes tenían un

³⁰ Collier, s.f.

³¹ Taussig, 1987; Todorov, 1984.

grado de cercanía a lo natural casi hasta su animalización. Y segundo, la noción que propendía por el mejoramiento moral a través de disciplinas y actividades que promulgaban la necesidad de una reconstrucción moral y social de los nativos de América³².

En la época colonial se asumía una identidad entre la naturaleza y el sujeto que viviera en ella, se partía de nociones deterministas ambientales y se concebía que la naturaleza formaba parte de los vicios y virtudes de los habitantes de una región dada la influencia de la misma. Los trópicos implicaban extravagancia, extremos y pasiones que permitían sentimientos desbordados e incontrolados, mientras un clima moderado, similar al de los imperios europeos, permitía a la gente un balance de sus emociones³³.

La naturaleza era analizada y narrada de acuerdo con la manera de contar la historia y los hechos por parte de los cronistas. Borja considera que el género narrativo en el siglo XVI respondía a su función esencial de ser "maestra de vida", es decir, narrar verdades morales:

Se trataba que el lector identificara vicios y virtudes encarnadas en las acciones de los hombres³⁴.

Estos vicios y virtudes eran causados por la influencia de la naturaleza, la cual también era leída y narrada de acuerdo con la "retórica de las figuras". Esta retórica narrativa utilizaba el *exemplum* (ejemplo), la figura de lo maravilloso –representaciones de la realidad asociadas a lo sobrenatural y lo milagroso– y la descripción misma que buscaba reforzar las imágenes de las virtudes o vicios asociados a la naturaleza.

De acuerdo con Borja, la naturaleza leída en esta óptica era descrita como impredecible –falta de la fuerza ordenadora de Dios– e impregnada de seres sobrenaturales (animales maravillosos, bestias). Asimismo, la naturaleza (la selva) era asociada a la barbarie en oposición a la civilización centrada en las ciudades. Estas imágenes reforzaban la idea de una naturaleza pecaminosa y corrupta que influía en el comportamiento de los indígenas:

Según la creencia, el hombre aprehendía las características básicas de su entorno geográfico al punto de identificarse moralmente con dicho medio natural³⁵.

³² Borja, 2002.

³³ Arnold, 2000.

³⁴ Borja, 2002:1.

³⁵ *Ibidem*, pág. 14.

[271]

[272]

De esta manera, el medio físico determinaba los comportamientos sociales, morales y el estado de "evolución" de cada grupo social, de bárbaros a civilizados. Por lo tanto, era necesario el proceso civilizatorio para someter y dominar esas costumbres bárbaras. Pero a su vez, la imagen de naturaleza "salvaje" permitía confrontarla y demostrar las virtudes del "conquistador" al doblegarla y dominarla a través del sufrimiento. Una vez conquistada y doblegada se le imponía un nuevo nombre – una nueva identidad – que sacralizaba y cristianizaba el territorio:

Así, no había una experiencia frente al otro como sujeto, sino al otro como naturaleza³⁵.

A finales del siglo XVIII la relación entre los indígenas y la naturaleza continuaba casi igual. Algunos filósofos historiadores de América declaraban que la diferencia entre Europa y América se fundamentaba en el grado de civilización. Así los indios americanos eran considerados una especie degenerada de la humanidad en contra de las imágenes del "noble salvaje" que moraba en el paraíso. Parte del sustento conceptual de la obra de estos filósofos responde a las concepciones de la época sobre el determinismo ambiental y a las particularidades biológicas del continente (pocas y pequeñas especies, alteraciones de la naturaleza, climas tropicales y humedad intensiva). Se consideraba que estas condiciones ambientales generaban indios "enemigos del trabajo, sin noción de futuro y en estado de barbarie", lo que precisaba un proceso disciplinario que los reorientara a la "civilización"³⁶.

Entre las imágenes de los nativos (indígenas) que imperaron durante la Conquista y la Colonia, es importante señalar las asociaciones de los nativos americanos con los monos (refleja las nociones de la edad media donde el humano-mono era un "hombre" degenerado y cercano a la animalidad), los humanos con colas, los *hombres silvestres*, el calibán, el mogol, los cinocéfalos, los orejones, entre otros, que reflejan y reproducían las nociones de la Edad Media en América³⁷. Esas imágenes fueron reproducidas en América y se ubicaban perfectamente en los primeros mapas de América para mostrar como el espacio y los nativos debían ser conquistados.

Estas nociones no son distantes del ideal de naturaleza de los imperios coloniales, que consistía en ver a la naturaleza como un recurso

³⁵ *Ibidem*, pág. 28.

³⁶ Bradling, 1994.

³⁷ Cabarcas, 1994; Rojas-Mix, 1992.

[273]

o una gran reserva de recursos naturales (oro, medicinas) y basado en la idea de una naturaleza prístina esperando a ser conquistada (explorada). La noción de naturaleza imperante fue alentada y diseminada por los trabajos de los naturalistas del imperio que generaron inventarios y conteos de plantas y recursos naturales a través de las expediciones botánicas en las cuales los conocimientos indígenas fueron importantes para el desarrollo de nuevos "remedios para el imperio"³⁸.

La culturalización republicana

Durante el siglo XVIII, aunque tenían una mejor posición económica que los mestizos, indígenas, mulatos, zambos y negros, los criollos también fueron discriminados y dominados por la Corona española. Los españoles mantenían las posiciones gubernamentales, mientras que los criollos fueron excluidos de las posiciones políticas de poder, aun siendo el grupo económico local más importante. A comienzos del siglo XIX, los criollos de la mayoría de las colonias latinoamericanas estaban luchando por la conformación de repúblicas independientes para poner fin al orden colonial.

En la medida en que los criollos remplazaban el régimen colonial, trataron de seguir el ideal europeo moderno del Estado-nación. La elite criolla encontró inspiración en la Revolución Francesa y la independencia norteamericana, que ofrecían visiones alternativas de organización social y política y doctrinas de igualdad y libre comercio³⁹, opuestas a la monarquía española y al proteccionismo de las relaciones económicas tributarias. Consecuentemente, los criollos encontraron en la economía capitalista la noción de igualdad legal de los ciudadanos y la opción de controlar su propia nación, iniciativas que confrontaban el control y la dominación española. De esta manera, la modernidad rápidamente encontró aceptación entre la elite criolla que se sentía cercana al pensamiento europeo liberal, el cual comenzó a propagarse no sólo en Colombia, sino en América Latina. Algunas de estas transformaciones comenzaron en el siglo XVIII, cuando América Latina empezó a reproducir la modernidad europea. Por ejemplo, Melo [1998] muestra cómo en Colombia una de las principales estrategias de modernización fue la creación de instituciones académicas, una ciencia nacional y el repensar las instituciones españolas, lo que ayudó a construir una identidad nacional. Quijano [1995] muestra cómo, de una manera similar,

³⁸ Nieto, 2000.

³⁹ Oquist, 1980.

[274] se constituyeron en diferentes países latinoamericanos sociedades como las de "Los Amigos de la Nación" para la promoción de los ideales "modernos". Estos procesos continuaron en el siglo XIX. Como dice Calderón,

una modernidad deformada del siglo XIX fue introducida al continente por la vieja elite colonial, ahora republicanos⁴⁶.

En las nuevas repúblicas la modernidad fue parcialmente asimilada por la elite moderna, blanca y liberal, mientras lo híbrido y el "otro" étnico continuaba bajo el sistema colonial, lo que contradecía la noción moderna de ciudadanía. De hecho, los límites de la jerarquía racial no cambiaron, aunque la política nacional dominante, al igual que en Europa, fue la de integración y asimilación de todas las minorías en el Estado moderno en calidad de "iguales".

La elite local asumió una idea de sociedad basada en las concepciones raciales jerárquicas (la cual fue construida a partir de los ideales coloniales y modernos) para imponer sus concepciones como la única vía de ser "civilizados":

[La] sociedad colonial a finales del siglo XVIII fue diferenciada étnicamente entre españoles peninsulares, españoles americanos (criollos), indios, negros, mestizos, mulatos y zambos. Los españoles peninsulares y los españoles americanos fueron divididos en clases de acuerdo con su actividad económica, lo que también fue el caso del resto de los grupos étnicos puros y mezclados en ese sistema de estratificación de casta-clase⁴⁷.

En este contexto moderno, a pesar de las ideas políticas de igualdad, el "otro" indígena no fue considerado un conciudadano, sino un extraño exótico o un menor de edad. Además, los indígenas fueron caracterizados como incapaces de pensamiento "racional". Por lo tanto, durante la República, los indígenas no tuvieron acceso a la toma de decisiones políticas, a igualdad de derechos civiles, o un mínimo de servicios socioeconómicos, y por supuesto, sus diferencias culturales fueron desconocidas.

Sin embargo, una noción pasiva de ciudadanía fue impuesta (una "culturalización"), dado que los indígenas fueron incorporados a los discursos hegemónicos y de nación; aunque, al mismo tiempo, fueron

⁴⁶ Calderón, 1995:56.

⁴⁷ Oquist, 1980:30.

considerados incapaces de autogobernarse. El discurso nacional se basó en una noción de ciudadano que implicaba tanto inclusión como límites y exclusiones. De esta manera, con la formación de la nueva república, la situación social y étnica de los indígenas no cambió. Consecuentemente, los indígenas fueron excluidos del proceso de construcción de nación como pueblos, aunque no como individuos, si estos querían introducirse en dicho proceso. No obstante, algunos indígenas lograron abrirse un espacio y negociaron con las nuevas instancias políticas; otros perdieron el ímpetu de su lucha y unos más continuaron con sus prácticas basadas en la reciprocidad, solidaridad y sentido comunitario, las cuales proveyeron a los europeos con modelos para sus utopías [Quijano, 1995]. Sin embargo, la elite criolla intentó reproducir el modelo europeo sin explorar las visiones locales.

La idea de la modernidad fue empleada de acuerdo con la visión universal y la expresión de la Ilustración. Consecuentemente el Estado y sus políticas fueron construidos por el conocimiento "experto", que creaba nuevas relaciones con los ciudadanos. Este proceso aparentemente cambiaba el viejo régimen de dominación basado en sistemas coloniales como la hacienda y el poder religioso, por nuevas concepciones de Estado basado en la idea de una única identidad. En el proceso de modernización, los indígenas no fueron incluidos excepto en ciertas labores y seguía implícito que el "mejoramiento" implicaba disciplina, evangelización y pacificación. En este nuevo contexto, coexistían dos realidades: lo moderno y lo colonial. Estas mezclas de realidades caracterizaban la región al inicio del siglo XX.

No voy a desarrollar todas las implicaciones de los ideales republicanos y modernos, pero quiero resaltar que también se implementaron las concepciones duales y la distinción entre naturaleza y cultura, las cuales, a pesar de diferir de las del periodo colonial, colocaban nuevamente a los indígenas en situaciones desiguales de poder.

La dualidad moderna de naturaleza y cultura sirvió a los criollos a entender y construir su propia realidad cultural, pero esas categorías hicieron ambigua la comprensión de las relaciones de los indígenas con la naturaleza. Por lo tanto, los indígenas, dada la necesidad de la sociedad en construcción de marcar límites, fueron excluidos (no ciudadanos = naturaleza) o incluidos (ciudadanos = cultura, o al menos con el potencial para ser ciudadanos), dada la lógica moderna.

En el inicio del siglo XX América Latina tenía su propia interpretación del ímpetu modernista. Aunque este proyecto de modernidad y

[275]

[276] desarrollo fue diseñado para transformar las condiciones sociales y asimilar los excluidos a través de la modernidad y la ciudadanía, generó muchas contradicciones y provocó su crisis. Los principales problemas fueron la carencia de recursos económicos nacionales para "desarrollar" lo rural y lo urbano, instituciones débiles y corrupción en la burocracia estatal.

En el caso colombiano, la política nacional fue de integración y asimilación de todas las "minorías" como ciudadanos dentro de la noción moderna de Estado. Desde la década de 1950, el proceso de modernización fue dirigida hacia la transformación tecnológica y a las nuevas relaciones en los procesos productivos. Consecuentemente, expertos internacionales (en economía, demografía, educación, agricultura, salud y nutrición) diseñaron programas y determinaron las necesidades locales necesarias para cambiar y asimilar los habitantes del "tercer mundo" en la idea de los países desarrollados⁴⁸.

Los movimientos sociales que surgieron en los años 70 confrontaron y cambiaron las nociones de ciudadanía, al igual que las de democracia, al cuestionar el autoritarismo y promover los procesos que afectan las representaciones sociales. De esta manera, los movimientos sociales se situaron como actores que permitieron la reconfiguración de la concepción de una única identidad nacional, al igual que de desarrollo (véase capítulo I).

Durante los años 80, nuevas relaciones políticas con las "minorías" comenzaron a ser incluidas como parte del proyecto nacional. Se dio inicio al proceso de revisión constitucional que se consolidó con la nueva CPC-91, en la que se abrieron espacios políticos para los indígenas y grupos étnicos. Como resultado, el Estado se ha transformado y los indígenas están incluidos en las discusiones políticas relacionadas con su situación. De esta manera, el Estado comenzó a cambiar su estrategia de integración hacia una concepción multicultural, que conllevó cambios en las representaciones.

Fruto de todo lo anterior, y debido a las demandas de los pueblos indígenas y a los procesos de democratización, en los últimos sesenta años han variado las definiciones sobre los indígenas, en el ámbito internacional y nacional, las cuales han afectado las representaciones de los mismos (tablas 9 y 10).

⁴⁸ Escobar, 1995.

Tabla 9

TRANSFORMACIONES EN LAS CONCEPCIONES SOBRE LO INDÍGENA EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL

LEGISLACIONES, DECLARACIONES Y CONVENIOS	CONCEPCIONES SOBRE LO INDÍGENA
1948, Declaración de los Derechos Humanos	Minorías étnicas
1957, OIT 107 (Ley 31 de 1967)*	Poblaciones indígenas y tribales
1962, Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (Ley 22 de 1981)	Poblaciones indígenas
1989, OIT 169 (Ley 21 de 1991)*	Pueblos indígenas y tribales
1992, Unesco, declaración sobre los derechos de todas las personas pertenecientes a minorías religiosas, nacionales o étnicas y lingüísticas	Minorías étnicas
1992, CDB (Ley 165 de 1994)*	Poblaciones indígenas y comunidades locales
1996, decisión 391 de la Comisión de Acuerdo de Cartagena, sobre acceso a recursos genéticos	Comunidades indígenas, afroamericanas y locales
1994, Proyecto de Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	Pueblos indígenas
1995, Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	Pueblos indígenas
2002, III Conferencia contra el Racismo y Formas Conexas de Discriminación	Pueblos indígenas
2002, "Declaración política de Johannesburgo", (Río+10)	Pueblos indígenas

*Ley por la cual se ratifica en Colombia.

Tabla 10

TRANSFORMACIONES EN LAS CONCEPCIONES SOBRE LO INDÍGENA EN EL ÁMBITO NACIONAL

LEGISLACIÓN	CONCEPCIONES SOBRE LO INDÍGENA
Ley 89 1890	"Los salvajes"
Ley 21 1991	Pueblos indígenas
Constitución Política de Colombia de 1991	Grupos étnicos y pueblos indígenas

La renaturalización ambientalista

La crisis ambiental y económica global ha traído un mayor interés sobre los sistemas indígenas de manejo de los recursos naturales. Consecuentemente, las categorías "primitivo" y "sistema de conocimiento indígena" se han reposicionado. De hecho, hay un aumento de programas basados en el manejo colectivo que los indígenas hacen de los recursos.

De acuerdo con Moseley [1991], el significado práctico de “primitivo” puede ser apreciado por la contradicción en procesos de industrialización, dificultades en los programas de desarrollo, al igual que en la urgencia por nuevos patrones de producción. De manera similar, los pueblos indígenas se han vuelto tema de los discursos académicos, agencias internacionales, ONGs, ambientalistas, corporaciones multinacionales, entre otras.

Tennant [1994] resalta que el cambio en las representaciones sobre los indígenas está también presente en las instituciones internacionales y en la literatura que habla acerca de los pueblos indígenas. Este autor muestra cómo han cambiado de la representación de un “primitivo plebeyo” a un “primitivo noble”.

En las representaciones sobre los indígenas subyacen dos estereotipos que han sido parte de la construcción de Occidente sobre el “otro”. En la primera imagen, los pueblos indígenas son representados como primitivos, carentes de civilización y viviendo una vida miserable. Esta imagen ha caracterizado las representaciones acerca del “otro” desde los encuentros coloniales. Tennant considera que durante 1945-1958, esta representación fue básica entre las publicaciones de la OIT, los documentos de las Naciones Unidas acerca de procesos de descolonización y escritos sobre los temas latinoamericanos y sobre indígenas. Estas representaciones de los indígenas como primitivos permitieron la imposición de conocimientos expertos y de programas de desarrollo para así transformar a los pueblos indígenas en pueblos civilizados:

El primitivo plebeyo representa un estado previo que Occidente tuvo que superar, asimilar y destruir para volverse moderno⁴³.

Las actuales representaciones de los indígenas asociadas a lo ecológico corresponden a la segunda imagen propuesta por Tennant [1994]. En ésta, el noble primitivo (el buen salvaje) vive una vida comunal y tiene una relación cercana y armónica con el medio ambiente. Estos nobles primitivos tienen que pelear contra los programas de desarrollo que han destruido sus culturas. Esta segunda representación comenzó al inicio de los años 70 con la proliferación de documentos de la ONU, las ONGs y los programas ambientales, y subyace a los ideales de los programas de ecoturismo, dado que el retorno a las tradiciones indígenas se presenta como una esperanza para la gente urbana.

⁴³ Tennant, 1994:6.

Asimismo, esta imagen ha servido para alimentar diversos movimientos sociales (ambientalistas, religiosos, pacifistas) y proveer una crítica a Occidente y al pensamiento moderno, lo que se convierte en una alternativa para las sociedades industriales. [279]

Vivir en armonía con la naturaleza se ha vuelto una metáfora y un imperativo en el discurso global frente a la crisis ambiental. Sin embargo, la noción de armonía responde a ideales occidentales de un Edén perdido y prístino, lo que implica una naturaleza que escapa del orden cultural. Consecuentemente, el *nativo ecológico* se relaciona con una idea de naturaleza prístina. Los indígenas representan el deseo de retornar a un mundo primitivo, a un estilo de vida preindustrial y a un mundo ecológicamente sostenible de autosubsistencia. De esta manera, los indígenas son situados como “silvestres”, en oposición a la gente de las sociedades industriales.

La imagen del *nativo ecológico* ha sido reforzada por las grandes producciones cinematográficas internacionales: *Los kayapó fuera de la selva*, *Cerbatanas y bulldózers*, *El último bosque tropical*, *El diario amazónico*, *Tong Tana: el paraíso perdido* y *El aprendiz de chamán*⁴⁴, que reafirman la relación entre indígenas y naturaleza. Estas imágenes idealizan un indígena ecológico acorde con los imaginarios occidentales que se basan en estereotipos de un manejo eficiente y armónico con el medio ambiente que “mitifica” y desconoce al indígena “real” y lo descontextualiza de su entorno histórico, ambiental y sociocultural. Las representaciones también se basan en concepciones románticas de la naturaleza.

El aprendiz de chamán, al igual que las descripciones de otras películas ambientalistas y programas de conservación, tiene una acogida popular porque ofrece una visión ganadora, cuidadosamente construida, de la conservación y el desarrollo sostenible, en la cual la participación local y la continuidad cultural se unen con el trabajo cuidadoso y visionario de los científicos activistas⁴⁵.

⁴⁴ *Kayapó: Out of the Forest*, 1989, 52 min., Michael Beckham (dir.), Chicago, Films Incorporated Video; *Blowpipes and Bulldozers*, 1988, 60 min., Jeni Kennedy y Paul Tait (dirs.), Okley, Bullfrog Films; *Fern Gully: The Last Rainforest*, 1992, 72 min., Bill Kroyer (dir.), 20th Century Fox Home Entertainment; *Amazon Journal*, 1995, 58 min., Geoffrey O'Connor (dir.), Nueva York, Filmmakers Library; *Tong Tana: The Last Paradise* 2001, 52 min., Jan Roed, Eric Pauser y Bjorn Cedeberg (dirs.), Nueva York, Filmmakers Library; *The Shaman's Apprentice*, 2001, 54 min., Miranda Smith (dir.), Okley, Bullfrog Films. [Vivanco, 2002].

⁴⁵ Vivanco, 2002:1202.



En 1995 los embebras recibieron la Distinción Nacional Ambiental en reconocimiento a sus propuestas ambientales.

Foto archivo Fundación Natura.

Dionisio Cabrera (indígena embera), Claudia Campos (bióloga) y Astrid Ulloa (antropóloga) hicieron parte del equipo de trabajo que ganó el premio Ángel Escobar en Medio Ambiente y Desarrollo en 1997. Lo recibieron de manos de Camila Botero Restrepo, directora de la Fundación Ángel Escobar, y del constitucionalista Carlos Gaviria.

Foto archivo personal Claudia Campos.



La noción del *native ecológico* ha estado presente en la construcción misma de la idea del "otro" desde la mirada occidental moderna, pero se ha consolidado con el surgimiento de la conciencia ambiental donde el *native ecológico* está en armonía con su entorno o mejor adaptado que los occidentales. Los indígenas son imaginados en un estado noble:

Los preservacionistas culturales del norte desean ver a los pueblos exóticos preservados como los idealizan, como culturas superiores intocadas por la economía de mercado⁴⁶.

Estas idealizaciones románticas requieren de una imagen específica: sociedades con territorios biodiversos y alejados de los centros modernos, con una identidad e instituciones sociales que permitan cohesión comunal.

Estas representaciones se han reproducido desde la década de 1970, cuando los cambios ambientales alrededor del mundo permitieron la introducción, de una manera más sistemática, de las preocupaciones ambientales como reflejo de las políticas internacionales en relación con la situación ambiental global. Los parques nacionales, como espacios públicos, fueron creados para conservar y preservar ecosistemas únicos. Posteriormente, se crearon diferentes políticas nacionales para regular el uso de los recursos naturales: el agua, la fauna y la flora (Código Nacional de Recursos Naturales, 1974); y nuevas instituciones para implementarlas (Inderena, UAESPNN, entre otras) y promover la conservación de las áreas naturales, la restricción de uso y acceso a ciertos territorios naturales, el control y la regulación del uso de los recursos naturales, la reintroducción de especies endémicas en territorios naturales y la creación de zoológicos y lugares para la reproducción de las especies silvestres (jardines botánicos, zoocriaderos para los animales silvestres, entre otros. Véase capítulo II).

En Colombia, los movimientos sociales han introducido no sólo discusiones relacionadas con derechos, ciudadanía, identidades y participación política, sino también nuevos espacios de discusión de los problemas y las soluciones ambientales. Por ejemplo, en relación con los cambios ambientales, han desarrollado reservas comunitarias, protección colectiva de los recursos naturales y acuerdos sociales para manejar los recursos de acuerdo con las prácticas locales. Bajo estas nuevas demandas, los pueblos indígenas comenzaron a proponer dife-

⁴⁶ Alcorn, 1994:8.

rentes relaciones con su entorno, basadas en nociones alternas de desarrollo y de relación entre los humanos y los no humanos.

La interrelación de los cambios ambientales, las organizaciones ambientales, los estudios etnográficos y las prácticas de los pueblos indígenas han permitido el reconocimiento de los conocimientos indígenas. Consecuentemente, el reconocimiento de estos conocimientos comenzó a ser expresado en los discursos políticos de las organizaciones e instituciones gubernamentales, ONGs y organizaciones de base.

Todos estos escenarios permitieron la consolidación de las representaciones del *nativo ecológico* asociadas a los pueblos indígenas, hecho que se evidencia en los reconocimientos que han recibido como ambientalistas.

• Reconocimientos y premios ambientales otorgados a los pueblos indígenas

Dentro de los procesos nacionales y transnacionales también surgió el reconocimiento de los indígenas como ambientalistas. Este reconocimiento público se inició a finales de la década de 1980 y comienzos de 1990. En 1988, David Kopenawa (yanomami) recibió el reconocimiento como ambientalista de manos de la Naciones Unidas. Posteriormente, muchos indígenas de diferentes partes del mundo han sido reconocidos como ambientalistas por su contribución a la conservación de la diversidad biológica nacional y transnacional. Entre los premios otorgados se destacan el *Goldman Environmental Prize* y el *Right Livelihood Award* y el Premio Ecuatorial del PNUD. En sus inicios estos reconocimientos se otorgaban a indígenas habitantes de "exóticas" y exuberantes regiones biodiversas (en especial de las selvas tropicales), pero actualmente se entrega a indígenas de otros ecosistemas y por diversas actividades conservacionistas y de desarrollo sostenible.

Por ejemplo, los indígenas isocños de Bolivia, recibieron en el 2002 en Buenos Aires, el reconocimiento internacional de la Fundación Historia Natural Félix de Azara por su aporte a la conservación del medio ambiente, la preservación cultural y la promoción humana. En España, en el 2002, también recibieron el Premio Bartolomé de las Casas, de manos del príncipe de Asturias y en presencia de las autoridades de este país por la labor ecológica de los pueblos guaraníes de Bolivia (guaraníes-isocños). En Bolivia, en el 2001, el Plan de Manejo del Parque Nacional Gran Chaco Kaa Iya del pueblo isocño fue considerado por el gobierno nacional como modelo para el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del país.

En el contexto nacional, la relación entre los indígenas y el medio ambiente se inicia en la fecha en la que COICA recibió el premio internacional alternativo de la paz, el *Right Livelihood Award*, por sus propuestas ambientales. Posteriormente, Orewa (1995) recibió la Distinción Nacional Ambiental⁴⁷ por sus logros como organización y sociedad ambiental. En 1997, once investigadores emberas también fueron galardonados con el Premio Nacional en Medio Ambiente y Desarrollo de la Fundación Ángel Escobar por su participación en el desarrollo de estrategias de manejo de fauna a partir de las prácticas culturales emberas en la Ensenada de Utría. Vale la pena destacar que es la primera vez que indígenas reciben este reconocimiento en el campo de la investigación.

En 1998, los u'was recibieron el Premio de Medio Ambiente Goldman⁴⁸, de los Estados Unidos. La situación de los u'was fue denunciada nacional e internacionalmente por uno de sus líderes, Berito Kuwaru'wa, quien describió las luchas de su gente por impedir la explotación de petróleo en su territorio sagrado y cómo estaban dispuestos a cometer suicidio antes que permitir dicha acción. Berito destacó su consigna: "Si debemos morir, las luces del cielo se oscurecerán". Los u'was han encontrado apoyo de grupos ambientalistas de Estados Unidos, España, Finlandia y Dinamarca. Esta difusión de la defensa de la tierra le ha otorgado a los u'was premios, apoyo internacional y más tierras para su resguardo.

En 1998 el gobierno suizo, a través del Premio a la Creatividad de la Mujer Rural, destacó la labor ambiental de Milena Duquara Tapiero (gobernadora indígena del Cabildo de Guaipá Centro, Ortega, Tolima). Y en 1999 los koguis fueron reconocidos como indígenas ecológicos en el ámbito global, a través del premio internacional de ecología otorgado por la Bios⁴⁹.

⁴⁷ La Distinción Nacional Ambiental fue creada en 1994 (Decreto 1125) para reconocer y exaltar a las personas e instituciones públicas y privadas que han dedicado parte de su vida o sus actividades a la conservación y uso de los recursos naturales renovables en forma sostenible.

⁴⁸ Este premio lo han recibido también los indígenas Evaristo Nugkuag, aguaruna del Perú, en 1991; y Luis Macas, quichua del Ecuador, en 1994.

⁴⁹ Los koguis son los primeros en América en recibir este premio, que ha sido concedido a personajes como Jacques Cousteau, quien lo obtuvo en 1996. Bios, integrada por 103 países, surgió en Grecia para promover el respeto por la vida y la cooperación internacional para proteger el medio ambiente.

[284]

En el 2002 la Umiyac recibió la Distinción Nacional Ambiental por su trabajo en torno al conocimiento tradicional de las plantas medicinales, el uso del yagé y su aporte al desarrollo sostenible. También obtuvo una Mención Honorable de la Universidad del Valle por sus prácticas médicas y un homenaje de la Gobernación del Departamento del Valle por su conocimiento ecológico de las prácticas agrícolas²⁹.

En febrero del 2004 el Proyecto Nasa del pueblo paez fue galardonado con el Premio Ecuatorial, que otorga el PNUD a proyectos que realizan esfuerzos contra la pobreza, respetando el medio ambiente. El Proyecto Nasa

está concebido como una pequeña nación indígena, en la que salud, educación, producción, autonomía y desarrollo se articulan con el medio ambiente, las tradiciones culturales y la legislación colombiana³⁰.

Estos reconocimientos han posicionado los conocimientos de los pueblos indígenas como básicos para el manejo de los recursos naturales y la generación de propuestas y programas de conservación ligados al plan nacional de desarrollo sostenible. Asimismo, son considerados dentro de los planes gubernamentales de investigación nacional como una forma de conocimiento que puede aportar a la continuidad de la biodiversidad.

• Representaciones renaturalizadas

La tendencia ambiental se ha consolidado con el reconocimiento a los pueblos indígenas y su relación con la biodiversidad, pero también a través de los medios masivos de comunicación, los cuales tienden a proyectar una imagen prístina de los indígenas basada en estereotipos. En sus crónicas, los periodistas dan mayor relevancia a los aspectos "tradicionales" y propios de la cultura indígena; dan cuenta de las actividades ceremoniales a veces en tono anecdótico o resaltando lo "exótico"; hacen uso de expresiones como "sus caras pintadas y sus llamativos collares de colores" para introducir cualquier tema relacionado con los indígenas.

Por ejemplo, sobre la permanencia de los emberas en las instalaciones del MMA (2000), las reseñas periodísticas no se centran en la problemática de los emberas, sino en aspectos de los indígenas, relacionados con sus pinturas corporales y sus rituales:

²⁹ Gutiérrez, 2002.

³⁰ *El Tiempo*, Bogotá, 19 de febrero del 2004.

[285]

Les cantaron y les tocaron a la Madre Tierra y al Padre Sol, saludando al oriente, al norte y al occidente donde están sus dioses. Caminaron por la selva de cemento y fumaron la pipa de la paz, en medio de las miradas de repudio de los agentes anti-motines, de las caras de terror que hacían las mujeres ejecutivas que salían de las oficinas, al ver a las indígenas con su pechos desnudos y sus rostros pintados³¹.

Este estilo de narrativa refuerza la imagen del *nativo ecológico* al destacar, por ejemplo,

la sabiduría de nuestras culturas aborígenes en su adaptación armónica con el entorno natural³².

Otro elemento que se destaca en los textos periodísticos son las imágenes que los acompañan. Siempre se busca una imagen que resalte la condición "exótica" del indígena, sin importar que corresponda a la cultura de la cual se está hablando. Por ejemplo, si se menciona a los indígenas del Tolima, se utiliza una imagen de los wayúus, los u'was o los emberas, porque su atuendo o pintura corporal marcan la diferencia de una manera más evocativa. En otros casos, la estrategia es "inventar tradiciones" en términos del vestuario o la exhibición del cuerpo. De esta manera, las imágenes del *nativo ecológico* se relacionan y reemplazan a los diversos pueblos indígenas en forma general como una categoría homogenizante.

En síntesis, en el ambientalismo los pueblos indígenas representan el deseo de retornar a un mundo "primitivo", a un estilo de vida preindustrial y a un mundo ecológicamente sostenible. Estas representaciones han invadido los medios masivos de comunicación. Así, dentro de la "aldea global", los pueblos indígenas (como una categoría homogenizante) han sido reconocidos como ecológicos, comunales, sabios, curanderos, entre otros. En el imaginario de los medios masivos, retornar a las tradiciones indígenas se presenta como una esperanza para las personas ciudadinas. Estas características son necesarias para criticar el mundo moderno.

Sin embargo, también implica conocimiento experto e intervención externa (abogados ambientalistas, antropólogos, ecólogos, ambientalistas, biólogos, entre otros) para "proteger" a los indígenas de

³¹ *El Espectador*, Bogotá, 4 de febrero del 2000.

³² *El Colombiano*, Medellín, 4 de julio del 2000.

[286] la destrucción y la extensión (un nuevo mito de salvación). Lo que significa una concepción naturalizada de los indígenas, a la par con las especies biológicas que hay que proteger³⁴. Este proceso también implica los intereses individuales de los expertos, quienes quieren perpetuar sus propios trabajos, los cuales son pagados por dineros afanosos de demostrar la interdependencia entre el ambiente y los nativos, y así justificar programas de conservación.

Representaciones a partir de los koguis

En el imaginario colombiano e internacional los koguis tienen un lugar particular, pues simbolizan el conocimiento prístino y puro en relación con la naturaleza³⁵. En el contexto colombiano, en el caso de la SNSM, la preocupación por el deterioro ambiental del macizo y el papel de los indígenas como protectores y salvadores del medio ambiente es un tema de interés regional, nacional y transnacional. Los discursos locales, nacionales e internacionales acerca de la SNSM posicionan al macizo como un ecosistema único en el mundo, una gran reserva natural, y un patrimonio de la humanidad. También hacen énfasis en que es la principal fuente de agua, y el único asentamiento prehispánico (Ciudad Perdida) de culturas indígenas con gran desarrollo urbano en el país.

Sin embargo, paralelamente se presentan graves problemas de deterioro ambiental, causados por la acción colonizadora y las inadecuadas prácticas productivas, como la ganadería y los monocultivos industriales de banano y palma africana que han hecho mella en los suelos, así como los grandes cultivos de marihuana y coca. Dichas actividades incluso han motivado el desplazamiento de las comunidades indígenas hacia las partes altas rompiendo con el esquema de manejo ambiental ancestral que involucra tanto tierras bajas como altas. De acuerdo con análisis ambientales, sólo se conserva el 18% del bosque primario, por lo tanto hay una emergencia ambiental ante la escasez de agua y la deforestación. Consecuentemente, salvar la SNSM se constituye en problema de interés local, nacional e internacional. Aunque es importante señalar que ese interés por preservar la SNSM es para asegurar su desarrollo bajo los parámetros del desarrollo sostenible.

³⁴ En diversas páginas Web los indígenas y las especies son presentadas y representadas como necesitadas de protección y carentes de soluciones propias.

³⁵ Milton, 1996; Orrantía, 2002; Uribe, 1988.

[287] En este contexto surge y se posiciona la identidad ecológica de los indígenas. La construcción de las identidades ecológicas en la SNSM ha sido analizada previamente (capítulo III), por lo tanto acá me centraré en las representaciones asociadas con las identidades de los indígenas de la SNSM como *nativos ecológicos*. En diversos artículos de prensa se resalta la representación de *nativos ecológicos* atribuida por otros actores (representantes públicos, periodistas, miembros de ONGs, académicos y sociedad civil). En especial los periodistas, con sus relatos idílicos acerca de la Sierra, ubican a los indígenas como viviendo en medio de un "paraje natural excepcional", con el cual han convivido en plena armonía gracias a su "espíritu sabio y reposado". Estas narraciones han contribuido a que se los perciba como los guardianes de la naturaleza, quienes, mediante su conocimiento milenario sobre el entorno, han sabido

aprovechar la biodiversidad existente sin causar deterioro a los ecosistemas³⁶.

La percepción occidental de una perfecta comunión entre el indígena y la tierra basada en una relación de respeto y de armonía espiritual, ha permitido a su vez a los indígenas posicionar sus luchas y demandas por mantener sus territorios y conservar sus recursos naturales. Los escritos de los periodistas se basan en algunos antropólogos y biólogos que sostienen que las prácticas ecológicas de los indígenas de la SNSM han permitido conservar el equilibrio de la naturaleza y preservar sus recursos:

La experiencia ha demostrado que cuando la Sierra está bajo el cuidado de los indígenas se regenera, aumenta el caudal de los ríos y se renuevan los bosques³⁷.

Otro autor escribe:

Es una comunidad que nunca ha dejado de entender que el equilibrio del mundo depende del respeto por los bosques, los ríos, las lagunas, la fauna silvestre y el mar³⁸.

La visión prístina de pureza y de conocimiento ancestral es toma-

³⁶ Revista de la Cámara de Comercio de Santa Marta, Santa Marta, mayo de 1992.

³⁷ *El Espectador*, Bogotá, 12 de marzo del 2001.

³⁸ *Semana*, Bogotá, 18 de octubre de 1998.

da para caracterizar a los pueblos indígenas de la SNSM (muchas veces independientes de su conocimiento ecológico y ajustándose al ideal ambiental del *nativo ecológico*); de esta manera se exalta el conocimiento indígena (aunque no se establece claramente qué es ni cómo es) y se percibe como la alternativa viable para detener el deterioro ambiental. Por lo tanto, los indígenas deben ser los encargados del manejo de los ecosistemas de la SNSM, pues, como afirman los mismos indígenas, "el daño es responsabilidad del hombre blanco que invadió las tierras y las explotó sin control".

Por ejemplo, en un artículo periodístico que reseña el encuentro de indígenas, campesinos y colonos de la Sierra, en el marco de un Taller de Conocedores de la Región, en el que se advierte que el principal problema es la disminución de las fuentes de agua, el periodista afirma

Los pobladores de la Sierra Nevada no necesitaron de un enemigo externo para darse cuenta que los enemigos son ellos mismos, y que entre todos, con excepción de los indígenas, están acabando con su recurso más valioso.

Más adelante agrega:

Todos los sectores han admitido los alcances de la crisis ambiental y su cuota mutua de responsabilidad, y se han puesto de acuerdo en la urgencia de sanear los resguardos indígenas para preservar la Sierra. Han aprendido que son ellos, los indígenas, los únicos que hace siglos aplican el concepto que se puso de moda en los acuerdos de Río de Janeiro: el desarrollo sostenible.

El periodista resalta que los indígenas también se han visto abocados a sobre-explotar terrenos que, según sus tradiciones, les estaban vedados por ser sagrados, pero por culpa de los campesinos y colonos que han invadido sus territorios.

Esta versión se refuerza en un artículo de la revistas *Ecológica*, donde Silvia Botero y Rosario Ortiz, de la FPSNSM, hacen una descripción de la crítica situación ambiental y social por la que atraviesa la Sierra y destacan la labor de la FPSNSM en beneficio y conservación del macizo. Allí hacen referencia a los koguis, de quienes se dice que son los guardianes de una

tradición oral de origen prehispánico, cuyos ancestros tayronas, dejaron impreso en el paisaje su acertado manejo del medio, pero

En el 2002 los taitas de Yurayaco fueron homenajeados por sus conocimientos ambientales, con la Distinción Nacional Ambiental del MMA. Algunos de sus representantes fueron invitados por el presidente Andrés Pastrana a la Casa de Nariño.

Foto cortesía Germán Zuluaga.



"Madre Tierra", imagen tomada de la página de Internet, <http://www.ijpcentre.org>, realizada por el cacique Domongo Manhore; acompaña el proyecto "Pueblos indígenas, Madre Tierra y espiritualidad".

Varias de las publicaciones sobre diversidad biológica establecen una relación directa con imágenes de indígenas, haciendo explícito no sólo que son creadores de biodiversidad, sino parte de ella.

Carátula del libro *Megadiversity*: de Russell Mittermeier, Cridina Goettsch Mittermeier, Norman Myers y Patricio Robles Gil, México, Cemez, Agrupación Sierra Madre, 1997. Foto cortesía Cemez.



que ahora trasforma una colonización proveniente de otras zonas del país sin valorar el legado de la herencia cultural y biológica. La colonización ha desplazado a los antiguos habitantes hacia las cabeceras de los ríos, zonas sagradas en la que no es permitido trabajar. Los indígenas, a pesar del conocimiento de un manejo sostenido del medio, se ven obligados a transformar sus prácticas de aprovechamiento del mismo⁵⁹.

Los indígenas no son acusados del deterioro de la Sierra, éste recae sobre los campesinos y colonos; sin embargo, estos rechazan tal acusación y se defienden apropiándose del discurso de *nativos ecológicos*, afirmando que ellos también son herederos del legado tayrona⁶⁰, así lo hacen saber a través de un comunicado en que campesinos y representantes de las juntas de acción comunal de la SNSM, rechazan la determinación del gobierno nacional de fumigar la Sierra (1995).

Ellos establecen que el deterioro ambiental de la Sierra no es culpa de la acción campesina, dedicada al cultivo de pan coger para su sustento, es culpa del gobierno,

por su desinterés y apatía ante el progreso y desarrollo económico y social, por el estado de abandono en que siempre nos han mantenido a través de la historia. Ya que nuestros antepasados tayronas nos legaron según sus vestigios una sorprendente cultura ecológica destruida por la ignorancia española⁶¹.

Sin embargo, las instituciones gubernamentales y no gubernamentales no consideran plenamente las demandas de los campesinos como ambientalistas.

En otros temas relacionados con la Sierra se sigue destacando la imagen de *nativos ecológicos*; por ejemplo, para 1993, cuando se realizó en Santa Marta un seminario taller para discutir el tema de la LOOT, César Perafán, consultor de Naciones Unidas ante el Ministerio de Gobierno, decía en su intervención que los indígenas de la Sierra

⁵⁹ "La Sierra aserrada o la Madre Sierra", en: *Ecológica*, Bogotá, n°3, 1991.

⁶⁰ Campesinos de diversas zonas de Colombia esgrimen la imagen del *nativo ecológico* a través de procesos de construcción de identidades ecológicas, en la búsqueda de la consolidación de sus derechos sobre sus territorios y sus derechos como grupos culturalmente diferentes.

⁶¹ Comunicado de los campesinos, SNSM, 1995.

tienen la visión más desarrollada de lo que será una entidad territorial indígena. Así como también es desarrollado su conocimiento de la naturaleza, la tierra, las relaciones del hombre con la tierra, entre otros aspectos.

Los indígenas de la SNSM relacionados con lo ambiental empiezan a posicionarse con mayor fuerza entre 1994 y 1995, lo que se evidencia en el despliegue periodístico, cuya información se centra en la SNSM con el Plan Ecosierra, que tenía por objetivo "sanear" los resguardos indígenas. Las representaciones sobre lo indígena se centran en la imagen de *nativos ecológicos*, siendo los koguis los que sintetizan dichas imágenes.

El retorno de territorios ancestrales a los pueblos indígenas, la expansión de los resguardos y el acceso al mar se vuelven prioritarios para la conservación ambiental de la Sierra. Los distintos actores estatales coincidieron en dicha afirmación:

Este convenio [Ecosierra] no sólo es para restituir el dominio sobre los resguardos, también es para proteger, preservar y desarrollar de manera sostenible la biodiversidad, el ecosistema y la riqueza cultural de la Sierra Nevada⁶².

El director del Incora dijo en esa ocasión:

La entrega de tierras con salida al mar a los indígenas tiene una doble finalidad representada por la titulación de tales sectores a sus primitivos dueños, en primera instancia, y en segunda propiciar su conservación ecológica mediante un manejo adecuado de las cuencas hidrográficas del sector en manos de los indígenas⁶³.

Julio Barragán, entonces director de Asuntos Indígenas del Magdalena, lo planteó así:

La entrega de estos terrenos representa un beneficio socioeconómico para las comunidades, puesto que se podrá llevar a cabo la comercialización de los productos y la recuperación de las cuencas de los ríos Don Diego y Palomino⁶⁴.

Las narraciones periodísticas hacen eco de esta posición y contri-

⁶² Palabras del gobernador del departamento del Magdalena, reproducidas en *El Informador*, Santa Marta, 20 de octubre de 1995.

⁶³ *El Informador*, Santa Marta, 5 de septiembre de 1994.

⁶⁴ *El Tiempo*, Bogotá, 25 de julio de 1994.

[292] buyen a la legitimación de la imagen de *nativos ecológicos* al afirmar, por ejemplo, sobre los territorios entregados a la orilla del mar, que el acceso de los indígenas a los diversos recursos marinos les permitirá contribuir en la preservación de los ecosistemas de la Sierra y conservar y fortalecer sus sistemas de agricultura tradicional⁶⁵.

O sobre el Plan Ecosierra:

Permitirá que las organizaciones indígenas sean autónomas en el manejo ambiental e integral de las cuencas hidrográficas de la Sierra Nevada.

La imagen de *nativos ecológicos* es utilizada por instituciones gubernamentales, ONGs y sectores económicos de acuerdo con sus intereses particulares. Los indígenas construyen y proyectan la imagen del *nativo ecológico* a partir de sus propuestas y demandas culturales, como una estrategia política para recuperar sus derechos, la autonomía sobre sus territorios y el manejo de sus recursos de acuerdo con el conocimiento ancestral y las prácticas ecológicas. Enfatizan en sus propuestas que sólo en sus manos reside la salvación de la SNSM y que hay que enseñarle al destructivo *hermanito menor* cómo vivir en armonía con la naturaleza. Así lo expresó un *mama* durante la entrega de los territorios con salida al mar:

Hay que agradecer para que el equilibrio de la Mama (Sierra Nevada) se mantenga. Este territorio era de nuestros antepasados, pero a ellos les ha tocado subir a las montañas. Quinientos años después, el gobierno y la Constitución nos han reconocido el derecho a reclamar nuestro territorio, nosotros debemos demostrarles a nuestros *hermanitos menores* qué hacer con la naturaleza. La Sierra es el corazón del universo, tenía cuatro guardianes que la cuidaban: el mar, el viento, la tierra, y el fuego. El mar nos fue arrebatado por los *hermanitos menores* que vinieron de la otra orilla, por eso la naturaleza está mal⁶⁶.

Sin embargo, esa estrategia política les significa igualmente tener que hacer concesiones y retribuciones, como decía Adalberto Villafañe tras firmar un convenio con la Gobernación del Magdalena por \$60 millones para sanear los resguardos:

Los indígenas administramos y cuidamos porque esa es nuestra ley,

⁶⁵ *El Informador*, Santa Marta, 5 de septiembre de 1994.

⁶⁶ *El Tiempo*, Bogotá, 26 de julio de 1994.

que es cuidar la naturaleza, porque allí está el futuro y si la destruimos nos destruimos nosotros, si nos garantizan la tierra, nosotros garantizamos el agua que beneficia a la parte baja⁶⁷.

[293]

Es un juego de poderes donde se ve claramente que el propósito de algunos actores sociales por legitimar la imagen ecológica de los indígenas es también para proteger sus propios intereses económicos (aprovechamiento del recurso hídrico). El gobernador del Magdalena decía frente a la entrega de tierras:

Los indígenas retribuyen esta contribución con el mantenimiento de las cuencas hidrográficas y del ecosistema que es fundamental para la existencia de los pueblos⁶⁸.

En el proceso de construcción del *nativo ecológico* también hay una serie de intereses políticos, como en el caso del gobierno nacional, cuyo accionar pretende proyectar la imagen de que se está respetando y cumpliendo con lo establecido en la Constitución; muestra de ello es el discurso de César Gaviria Trujillo durante el acto de entrega de terrenos con salida al mar:

Esta ampliación se da gracias a la sociedad pluriétnica y pluricultural que se presenta hoy en Colombia. Ejemplo de ello es el respeto, la admiración y culto que todos los colombianos experimentan por las convicciones y creencias de los aborígenes y el apoyo para concretar anhelos y aspiraciones, tal como lo ha hecho el gobierno a través del Plan Ecosierra.

Por su parte, el entonces director de Asuntos Indígenas del Magdalena, Julio Barragán, manifestó:

Con acciones de este tipo vamos en búsqueda de una mejor relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

Y el periodista ratificó:

La medida se tomó teniendo en cuenta los nuevos preceptos de la Constitución del 91 al considerarse el país como una república pluralista. En este sentido también se les entregó una versión de la Carta en lengua ika, que es la suya.

⁶⁷ *El Informador*, Santa Marta, 20 de octubre de 1995.

⁶⁸ *Ídem*.

[294]

No obstante, la visión de *nativo ecológico* se presenta contradictoria porque, a la par del reconocimiento, persiste en la subordinación. Por un lado, los *hermanitos mayores* se ven como los salvadores del mundo y como los más acertados en sus planteamientos acerca del desarrollo sostenible del macizo y, por otro lado, los indígenas son vistos de acuerdo con una condición prístina (la imagen del buen salvaje que vive en un mundo sin transformaciones), la cual genera la visión de un primitivismo paralelo. Bajo esta última, a los indígenas se les considera seres indefensos y pasivos a quienes se debe proteger y ayudar, debido a sus condiciones de pobreza y vulnerabilidad. Esta problemática y contradicción se evidencia en descripciones periodísticas:

Desde nuestro punto de vista son pobres al extremo y no sabemos por qué, si tienen varias brazas de tierra sembrada, un corral con medio centenar de ovejas y una docena de reses [...]. Son pobres porque carecen de servicios, de salud, de educación, de todo lo que es fundamental para nosotros⁶⁹.

Pese al reconocimiento del conocimiento ambiental de los indígenas, algunos funcionarios y miembros de instituciones gubernamentales y ONGs consideran que los indígenas deben ser orientados y guiados, a través de una capacitación que desde el punto de vista occidental les permitirá entrar en la modernidad y por ende en el desarrollo. Por estas razones, ellos tienen que ser capacitados (disciplinados) en la implementación del cultivo orgánico de café, para exportar al Japón⁷⁰. De manera similar, se plantea que los indígenas pueden ser capacitados en el manejo de plantas nativas para la exportación⁷¹.

Paralelamente, se realizan una serie de talleres que aunque reconocen el conocimiento ambiental de los indígenas, imparten educación ambiental para implementar el desarrollo sostenible en la Sierra, que a la final desconoce los conocimientos indígenas bajo la idea de mejoramiento de la calidad de vida de los indígenas, como en los tiempos coloniales los procesos civilizatorios.

En síntesis, hay un interés común de todos los actores en el reconocimiento de los indígenas como *nativos ecológicos*; sin embargo, no queda claro si es porque consideran su sabiduría ecológica importante

[295]

para el proceso de conservación y desarrollo, o porque los ven como seres vulnerables, a quienes hay que brindar ayuda y soluciones. Esta última visión pareciera ser la misma de la FPSNSM en su propósito de hacer talleres de capacitación con los líderes indígenas, como lo reseña un artículo:

La Fundación Prosierra intenta instruir a los indígenas para que participen activamente en el proceso de recuperación y conservación de la Sierra Nevada de Santa Marta⁷².

En esta perspectiva, los indígenas son considerados como pasivos y necesitados de orientación en el desarrollo y potenciación de sus nociones de naturaleza y manejo del medio, por lo tanto, reproduciendo discursos coloniales de la necesidad de la "civilización" del salvaje.

Implicaciones de las representaciones del *nativo ecológico*

Las representaciones que evocan al *nativo ecológico* son múltiples. Sin embargo, en los discursos globales ambientales hay dos ideas que sirven de sustento para dichas imágenes: una está relacionada con una visión biocéntrica del mundo (monismo) donde humanos y no humanos están interrelacionados, la otra está relacionada con el antropocentrismo (dualismo) donde la naturaleza y la cultura están separadas conceptualmente. Estas ideas son complementarias y cada una se retroalimenta para así poder generar discusión, contradicción, oposición y acuerdo.

Entre el abanico verde de las representaciones, destaco dos representaciones que de manera recurrente y general alimentan los discursos ambientalistas: el "otro" como parte de la Madre Naturaleza y el "otro" como parte del desarrollo sostenible (tabla 11). Los pueblos indígenas cada vez más se asocian a la Madre Naturaleza a través de la idea de "criaturas", guardianes de la naturaleza o imágenes de ideales femeninos de cercanía a lo natural. Al mismo tiempo, y de manera casi contradictoria, la protección de la Madre Naturaleza implica la realización de talleres, foros, seminarios y múltiples actividades de educación ambiental para las comunidades locales (pueblos indígenas, campesinos y otros grupos) para "enseñarles" cómo interactuar con dicha madre y de acuerdo con el desarrollo sostenible.

La idea de madre que se desarrolla a continuación es la que sustenta los discursos globales ambientales, por ello está analizada de

⁶⁹ *Cromas*, Bogotá, 3 de junio de 1991.

⁷⁰ *El Espectador*, Bogotá, 25 de octubre del 2000.

⁷¹ *Cromas*, Bogotá, 3 de junio de 1991.

⁷² FPSNSM, 1997.

[296]

acuerdo con los ideales occidentales de naturaleza y no con las concepciones indígenas de naturaleza, aunque estas ideas han alimentado los discursos ambientales, pues considero que las representaciones del *native ecológico* se basan en los estereotipos occidentales de construcción de la otredad. Dichas representaciones traen diversas implicaciones para los indígenas, las cuales desarrollaré teniendo como eje las nuevas construcciones que se realizan sobre el "otro".

Tabla 11

REPRESENTACIONES SOBRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
EN LOS DISCURSOS AMBIENTALES

REPRESENTACIONES EN LOS DISCURSOS AMBIENTALES	REPRESENTACIONES ASOCIADAS A LOS INDÍGENAS	IMPLICACIONES DE ESTAS IMÁGENES PARA LOS INDÍGENAS
Madre Naturaleza	Los hijos de la naturaleza o criaturas silvestres	Los indígenas representan la biodiversidad como especies naturales
	Entidades femeninas	Los indígenas son considerados bajo las categorías occidentales de género, lo que implica relaciones de poder (dominación o protección)
	Patrimonio de la humanidad	Los territorios indígenas son considerados patrimonio global y los indígenas tienen que permanecer en el ideal del pasado
	Mártires	Los indígenas pueden sacrificar sus vidas por el medio ambiente
Desarrollo sostenible	Nativos sostenibles	Los indígenas deben implementar el desarrollo sostenible de manera natural
	Necesitados de entrenamiento para el manejo de los recursos naturales	Los indígenas tienen que ser entrenados y disciplinados
	Premodernos	Los indígenas están en contra del progreso y el desarrollo
	Hipermodernos	Los indígenas hipermodernos no son indígenas reales por no ser "tradicionales"

[297]

La Madre Naturaleza

Una de las imágenes que sustenta el discurso ambientalista es la naturaleza prístina representada a través de la Madre Naturaleza o la Madre Tierra²³. Ella se concibe como una imagen de vida de la cual todos dependemos, de quien nos alimentamos y quien garantiza nuestra supervivencia. Es la madre dadora de vida y bondadosa, abundante, fértil y exuberante. Todos los seres que la habitan hacen parte del resultado de la creación. Los seres humanos viven en su regazo como en un jardín, que no intervienen ni modifican. La urgencia por preservar lo que queda de ella (el paraíso) se ha convertido en una prioridad mundial que permite su continuidad. Esta noción de Madre Naturaleza también puede asociarse al Edén perdido que todos los humanos buscamos recuperar. Esta imagen de naturaleza, que responde a la noción moderna, en parte ha inspirado programas preservacionistas y ha motivado políticas nacionales y globales, como la creación de áreas protegidas, sin gente, con el fin de conservarlas en estado natural y prístino, pero sin discutir para quién se conservan.

La imagen de la Madre Naturaleza que los discursos ambientales usan está relacionada con las concepciones y cosmovisiones de los pueblos indígenas en la que consideran a la tierra como un principio vital de fertilidad y fuente de vida. Sin embargo, en los discursos ambientales las relaciones de los pueblos indígenas con la Tierra no son explícitas, por lo tanto la imagen de madre se convierte en un icono sin contexto cultural.

En el pensamiento occidental la Madre Naturaleza es una entidad que tiene hijos (sobre todo aquellos que causan simpatía: delfines rosados, osos pandas, miquitos miniatura, pues las especies venenosas o agresivas y feas no generan el mismo sentimiento de protección), y entre sus hijos predilectos están los indígenas, dado que son considerados, por los discursos ambientales, cercanos a la espiritualidad natural y en relaciones armónicas con ella. Por lo tanto, es natural que la protección de sus hijos implique programas de salvación de las especies que están en proceso de extinción. La imagen de la Madre Naturaleza tiene diferentes ideas relacionadas que ayudan a mitificarla y a protegerla de la destrucción ambiental. Sin embargo, al mismo tiempo, imágenes asociadas tiene diversas implicaciones para los pueblos indígenas.

²³ La idea de Gaia también está relacionada con las nociones de la Madre Tierra.

- El "otro" como una criatura silvestre o hijo de la naturaleza

Es común encontrar en las grandes publicaciones sobre diversidad biológica la asociación estrecha entre los indígenas y las especies biológicas a través de fotos que ilustran dichas carátulas. Si bien se puede pensar que estas imágenes responden al reconocimiento de los indígenas como productores de biodiversidad, vale la pena señalar como estas imágenes se reproducen sin contextualizarlas de manera histórica, social o cultural, y los textos no hacen referencia a los conocimientos o prácticas ambientales de los indígenas.

Estas representaciones son usualmente rostros o detalles de pintura o adornos de indígenas que actualmente no se visten de la manera como son representados. Asimismo, en estas publicaciones se reproducen imágenes de viejas fotografías tomadas de libros de viajeros o de exhibiciones de museos (como se realizaba en los tiempos coloniales).

Sin embargo, es importante señalar que dado el posicionamiento del *nativo ecológico*, algunos indígenas han empezado a usar pinturas corporales, plumas y atuendos que coinciden con el ideal esperado, aunque no los usaran previamente. Estos nuevos atuendos ambientales se utilizan para marcar la diferencia y porque así obtienen más apoyo de las organizaciones e instituciones ambientales nacionales e internacionales.

En las carátulas de libros, afiches y folletos sobre diversidad biológica casi siempre se usan imágenes de pueblos indígenas. Éstas presentan una continuidad visual entre las especies seleccionadas y las imágenes de los pueblos indígenas a través del color y la disposición del adorno corporal o el uso de elementos como plumas. Muchas de estas imágenes resaltan una similitud gráfica entre especies e indígenas, como resultado los indígenas representan la diversidad biológica.

En estas imágenes se presentan indígenas con pinturas corporales y atuendos que se asemejan a animales, representando *criaturas silvestres* o *especies en vías de extinción* asociadas a la Madre Naturaleza (como se vio en el periodo colonial). En otros casos, los indígenas están desnudos sin marcadores culturales lo que los relaciona con una condición "natural". Estas asociaciones visuales al guardar similitud con las especies animales exhibidas generan un proceso de animalización del "otro", en este caso los indígenas, y los descontextualiza de sus situaciones socioculturales e históricas.

En la mayoría de los casos, las imágenes que presentan a los indígenas como exóticos no corresponden a las condiciones en que viven

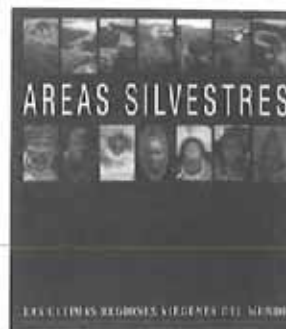
Los escenarios prístinos reproducen los imaginarios de naturaleza moderna y externa, y los ideales del paraíso perdido que han alimentado las tendencias preservacionistas de manejo de los recursos. Al plantear esta relación gráfica, también se establece la asociación del "otro" como distante y en escenarios ahistóricos.

Carátula del libro *Áreas silvestres. Las últimas regiones vírgenes del mundo*, de Russell Mittermeier, Cristina Goettlich Mittermeier, Patricio Robles Gil, John Pilgrim, Gustavo Fonseca, Thomas Brooks y William R. Konstant, Bogotá, Cemex, Colombia, 2003. Foto cortesía Cemex.



La asociación femenina con la naturaleza ha alimentado los imaginarios de protección o conquista que sustentan los discursos de conservación o explotación de la misma.

Afiche del MMA que establece la relación entre mujer y naturaleza.



Las categorías duales de naturaleza-cultura asociadas respectivamente a mujer-hombre establecen una conexión directa entre lo femenino y lo biológico, lo que a su vez ha alimentado las tendencias esencialistas de poner en manos de las mujeres la responsabilidad de protección de lo "natural". Categorías que se reproducen al clasificar a otras culturas.

Detalle de la carátula del libro de Russell Mittermeier, Cristina Goettlich Mittermeier, Patricio Robles Gil y Norman Myers, *Biodiversidad amenazada. Las eco-regiones terrestres prioritarias del mundo*, México, Agrupación Sierra Madre, 1999. Foto cortesía Cemex.



[300] en el mundo contemporáneo. Por otro lado, las producciones impresas acerca de la biodiversidad le dan prioridad a las imágenes de los indígenas y no incluyen otras culturas, por ejemplo, campesinos que también son productores de biodiversidad, dado que las imágenes de contextos rurales y urbanos y los atuendos de sus habitantes no generan la exotización e hibridación con lo biológico que los indígenas representan de manera "natural". En los discursos globales ambientales, los indígenas son salvajes por oposición a la gente de sociedades urbanas y agrícolas; así, el "otro" es una criatura silvestre o "natural".

• El "otro" como entidad femenina

La relación que se establece entre los indígenas y su cercanía con la Madre Naturaleza plantea que una sensibilidad y una espiritualidad femenina "natural" puede encontrarse en las tradiciones y la espiritualidad de los indígenas puesto que ellos están en contacto más directo con lo natural. A partir de ahí se genera la asociación del "otro" como entidad femenina, pues se supone a la naturaleza como una mujer. Esta feminización bajo las categorías occidentales de género implica relaciones de poder (dominación o protección) sobre ella⁷⁴.

En este sentido los indígenas son pensados ahora más que nunca como parte de la naturaleza y por extensión son feminizados. En esta asociación de lo femenino y lo natural, la naturaleza es siempre conquistada y poseída, por lo tanto, y por extensión, los pueblos indígenas se vuelven parte de esta idea. Además, las concepciones indígenas de género o de naturaleza son reemplazadas por las dicotomías occidentales de naturaleza-cultura, hombre-mujer, mujer-naturaleza y hombre-cultura, sin tener en cuenta las particularidades o las transformaciones culturales que acompañan estas relaciones patriarcales de poder y

⁷⁴ El ecofeminismo propone la conexión entre género y medio ambiente y considera que "las ideologías que legitiman las injusticias basadas en género, raza y clase están relacionadas con las ideologías que admiten la explotación y la degradación del medio ambiente" [Sturgeon, 1997]. En esta teoría, visiones del desarrollo y del desarrollo sostenible pueden ser consideradas en conflicto con los derechos de las mujeres, dado que se plantea que el medio ambiente es un punto importante por considerar en las desigualdades de género. Aunque hay varias posiciones en el ecofeminismo, éste propone a grandes rasgos la relación mujer-naturaleza y considera el medio ambiente como un aspecto importante relacionado con nociones de género. De igual manera, hay perspectivas que critican la conexión mujer-naturaleza.

desigualdad⁷⁵. Estas asociaciones (madre = naturaleza) se expresan también en representaciones visuales –que ilustran libros de diversidad biológica– de madres indígenas desnudas con hijos, y que implican su naturalización a través de la reproducción biológica.

• El "otro" como patrimonio de la humanidad

Al querer declarar las zonas de mayor biodiversidad en el mundo como patrimonio universal o de la humanidad (las cuales están básicamente en los países del llamado "Tercer Mundo") implica que sus habitantes son parte de ello y tienen la responsabilidad de conservar, proteger y cuidar este patrimonio para la humanidad por encima de sus expectativas locales de desarrollo. En esta imagen la naturaleza también tiene implícito que ésta es una propiedad global (a nivel simbólico y cada vez más a nivel real) de los humanos del planeta.

Por lo tanto, la biodiversidad (naturaleza) puede ser explotada y usada porque se encuentra en una posición de sumisión o inferioridad frente a las necesidades humanas. Ésta es una variación de la visión prístina de naturaleza porque, en este caso, la naturaleza es vista como "un jardín" que debe satisfacer las necesidades ambientales de los seres humanos. Asimismo, se relaciona con la concepción bíblica, según la cual Dios creó el paraíso y dijo al "hombre" que todo lo que estaba allí le pertenecía, salvo el árbol del conocimiento del bien y del mal, entonces la expulsión del Edén desencadenó el proceso de transformación del entorno. Restaurar la naturaleza, por lo tanto, implica recobrar el paraíso perdido.

Paralela a la idea del patrimonio de la humanidad emerge la idea que nosotros (los humanos) tenemos que proteger los últimos bosques tropicales. La deforestación es ahora un problema global y todos esos bosques, se dice, pertenecen a la humanidad, aunque no todos tienen la misma responsabilidad en su salvación. Miembros de organizaciones e instituciones gubernamentales y ONGs consideran "natural" que los indígenas asuman una gran parte en la histórica tarea de salvar estos bosques y, por lo tanto, a la Madre Naturaleza. Los pueblos indígenas tienen que ajustar sus actividades y propuestas a estas ideas; después de todo, los territorios indígenas parecen ser un patrimonio de la humanidad y, por ende, ellos mismos.

⁷⁵ Sturgeon, 1997.

Otra de las imágenes que suscita la articulación indígenas y Madre Naturaleza es el implícito de que los pueblos indígenas son los guardianes y defensores de la biodiversidad. Convirtiéndose en los héroes o mártires por excelencia en pro de la naturaleza, lo que los engrandece y ennoblece en caso de ser sacrificados por proteger sus territorios. Asimismo, estas imágenes tienen el implícito de que los indígenas deben asumir ciertas características y comportamientos frente al medio ambiente: no pueden ser modernos, no deben querer ser modernos, no pueden disponer de tecnología y no pueden optar por formas de vida que vayan en contra del ideal del *nativo ecológico*. Estas imágenes del *nativo ecológico* sin historia son las que muchos ambientalistas y miembros de ONGs ambientalistas desean encontrar y proyectan en sus discursos (los eco-héroes).

Por ejemplo, en relación con los u'was Gracia Francescato, portavoz del Partido Verde Italiano, manifestó: "Hay que impedir la muerte en masa de todo un pueblo por intereses económicos". En este mismo sentido, el argentino Adolfo Pérez Esquivel, Nobel de Paz en 1980, desde Roma y ante un grupo de ecologistas de la Fundación Internacional Lelio Basso, se solidarizó con la causa u'wa, afirmando: "Doy todo mi apoyo a los indígenas u'was en su lucha. Son un caso simbólico en todo el continente"⁷⁶.

Los indígenas se convierten, así, tanto en mártires como en los donadores de vida de la humanidad. En la visión de muchos de los ambientalistas, los indígenas tienen que asumir la tarea histórica de salvar el planeta Tierra, manteniendo y perpetuando sistemas ecológicos ideales y tradicionales bajo una visión romántica del "noble salvaje". Sin embargo, muchas de las redes de ambientalistas y movimientos transnacionales ambientales no tienen claridad ni conocimiento de los discursos locales sobre la naturaleza y sus perspectivas frente al desarrollo.

Por otro lado, dentro de los discursos ambientalistas globales, la extinción y la contaminación se presentan como el resultado de las actividades humanas, sin desglosar las causas (las historias y presencias de los impactos de las multinacionales, por ejemplo), como si fueran un problema ambiental global cuya solución pertenece a todos los ciudadanos del planeta, especialmente a aquellos que han tenido una relación armónica con la naturaleza (es decir, los indígenas), quienes deben salvar para todos el planeta Tierra (la Madre Naturaleza), así les implique sacrificarse.

⁷⁶ *El Tiempo*, Bogotá, 27 de junio del 2000.

Todas estas representaciones del *nativo ecológico* asociado a la Madre Naturaleza evidencian que los indígenas, ahora más que nunca, son pensados como parte de la naturaleza. Asimismo, las imágenes del "nativo tradicional" o del "buen salvaje" coinciden con la relación moderna con la naturaleza: la colonización (el control humano de lo natural a través de los procesos de domesticación-civilización) y la protección (el cuidado de las especies en extinción)⁷⁷. De esta manera, los indígenas continúan siendo vistos como "el otro externo y natural". La producción y consumo de estas imágenes relacionadas con los indígenas (los *nativos ecológicos*) reafirman y mantienen las relaciones de poder sobre ellos. Así, las representaciones asociadas a una naturaleza prístina, como identidades impuestas, continúan estereotipando a los indígenas como el "otro exótico" o el "buen salvaje", al igual que en la época colonial.

El desarrollo sostenible

La idea del inminente desastre ambiental, si bien tiene sustento, no deja de ser una visión apocalíptica. Problemas como el calentamiento del planeta –derivados de la contaminación industrial, la emanación de gases, la deforestación, la extinción de especies y la utilización de combustibles fósiles– han sido las principales bases para el surgimiento de la legislación ambiental global. Sin embargo, la forma en que se presentan estos fenómenos parece predecir la llegada de una época de caos, la bestia, que podría conducir a la extinción de la especie humana. Biólogos y ambientalistas, como en una cruzada, hacen llamados desesperados para tratar de "salvar la Madre Naturaleza" antes de su extinción total. Por lo tanto, programas y proyectos ambientales, en los cuales la conservación y el manejo de los recursos son prioritarios, enfatizan el desarrollo sostenible como la única alternativa viable.

El desarrollo sostenible, a través de sus políticas globales y nacionales, implica actividades específicas (a través de foros y talleres globales que se convierten en necesarios para diseminar la luz frente a lo que hay que hacer para proteger los recursos naturales) que sustentan la protección del medio ambiente global: la creación de sumideros de CO₂ en países con alta biodiversidad (que se encuentran principalmente en los países llamados del "Tercer Mundo") para que los bosques absorban la contaminación emitida por los países industrializados, la reforestación de bosques, la explotación sostenible de los recursos,

⁷⁷ Pálsson, 1996.

[304]

programas de manejo de los recursos y la venta de servicios ambientales como un negocio excepcional y promisorio. En un sentido más espiritual, se busca un reencuentro con la naturaleza donde haya respeto y se regrese a la armonía que toma como el modelo a seguir el de los indígenas. De esta manera, hay dos ideas básicas en la implementación (espiritual y material) del desarrollo sostenible: una estrategia global y la asimilación de las concepciones espirituales de los indígenas.

Los indígenas son necesarios porque sólo sus productos naturales y maravillosos territorios (ricos en diversidad biológica) pueden salvar las sociedades modernas de una crisis ambiental, por lo tanto ellos tienen que darle a los habitantes de las sociedades industriales la oportunidad de salvarse al consumir papeles hechos a mano, café orgánico o ecoproductos; al visitar paraísos a través del ecoturismo; al usar sistemas de salud alternativos; al consumir plantas medicinales y al desplazar la contaminación a los bosques para poder limpiar su polución.

Los pueblos indígenas deben contribuir al desarrollo sostenible protegiendo los recursos que estuvieron previamente fuera de los circuitos económicos del desarrollo y que ahora deben entrar a los circuitos del desarrollo sostenible. En síntesis, el planeta (la Madre Naturaleza) necesita que los indígenas entren a ser parte del desarrollo sostenible para salvar (desarrollar) las áreas prístinas del planeta. Los indígenas son percibidos como los guardianes de la naturaleza, pero al mismo tiempo empiezan a ser situados dentro de los circuitos económicos de la biodiversidad como nuevos productores de materias primas, productos e imágenes ecológicas (¡Qué paradoja! Sus conocimientos y prácticas permitieron a los indígenas estar al margen de la modernización, pero el desarrollo del mismo conocimiento y prácticas puede ahora confrontar esa diferencia que han marcado). Como se vio anteriormente, los indígenas parecen ser las únicas personas y culturas posibles para hacer el sacrificio necesario para salvar la Madre Naturaleza.

Esta situación parece ser una contradicción fundamental. Sin embargo, es la manera como ha trabajado el desarrollo. Como Escobar [1995] mostró en sus análisis del desarrollo en Colombia y América Latina, y Ferguson [1990] en su análisis sobre el sistema político en África, estas contradicciones son básicas para el desarrollo y ahora se reproducen en el desarrollo sostenible con la diferencia que los indígenas no necesitan transformarse. Por el contrario, ellos tienen que permanecer igual para poder estar incluidos en el desarrollo sostenible. En el desarrollo económico el "otro" tenía que transformarse, pero en

el desarrollo sostenible el otro tiene que mantener sus tradiciones ambientales, aun cuando ese tipo de desarrollo lleva implícitos cambios fundamentales.

[305]

Lo anterior ha motivado que el conocimiento ambiental y las acciones de los movimientos indígenas los ubiquen como grupos con influencia política en el espectro global; sin embargo, están atados a las políticas para el uso de sus territorios enmarcadas en los principios del desarrollo sostenible. En otras palabras, el conocimiento indígena ha sido reconocido como válido y esperanzador con relación al medio ambiente y esto ha repercutido en una aparente autonomía para manejar sus territorios, pero está sujeta a la inclusión de proyectos de explotación sostenible que hacen parte de ideologías occidentales. En cierto sentido se les dice: "Ustedes son los que saben, pero nosotros les enseñamos la manera de hacerlo". Éste es un doble discurso que implica la permanencia de lógicas paternalistas y coloniales: el buen salvaje y el que debe ser civilizado (el sujeto y el objeto), pero en el nuevo contexto ambientalista.

La idea del desarrollo sostenible también tiene diferentes implicaciones las cuales se expresan en las representaciones asociadas a los indígenas. Después de Río-92, el desarrollo sostenible fue visto no sólo como la salvación teórica, sino como una verdad global por implementar. Por lo tanto, es considerada una idea neutral que está por encima de intereses o cuestionamientos económicos o políticos. Cualquiera que se oponga a la idea de lo sostenible es visto como el opositor de una verdad "natural", él o ella tiene que ser educado (disciplinado) o condenado.

En discusiones de manejo de los recursos naturales y biodiversidad, de acuerdo con los indicadores de sostenibilidad, las representaciones sobre los indígenas han oscilado entre estereotipos del noble salvaje (cuando protegen el medio ambiente) o el depredador ambiental (cuando consumen o venden sus recursos²⁶). En diversos estudios, específicamente aquellos centrados en la cacería, la imagen de los indígenas es doble: en una, los indígenas son conservacionistas naturales y protegen a los animales; en la otra, los indígenas son culpados por la reducción de la fauna. En cualquier caso, el conocimiento científico es el que valora y evalúa a los indígenas de acuerdo

²⁶ Turner [1995] muestra cómo los kayapós pasaron de ser los héroes ambientales a villanos cuando iniciaron actividades comerciales en sus territorios.

[306] con sus indicadores científicos biológicos de sostenibilidad, ignorando otros factores más globales o la complejidad cultural de los indígenas. Dentro de estos ideales del desarrollo sostenible aparecen múltiples representaciones, las cuales traen diversas implicaciones para los indígenas, como se desarrollará a continuación. Voy a destacar las siguientes representaciones, las cuales evidencian las contradicciones y nuevas nociones sobre el "otro": el sostenible, el necesitado de entrenamiento en manejo de los recursos naturales, el premoderno o el hipermoderno.

• El "otro" como nativo sostenible

Los indígenas comenzaron a ser incluidos en los proyectos ambientales –los cuales ellos ayudan a implementar al participar en el diseño de los programas de desarrollo sostenible– porque está implícito que el desarrollo sostenible responde a las prácticas ecológicas de los indígenas, es decir, los indígenas son sostenibles por "naturaleza". Por ejemplo, en Bolivia, los indígenas isoceños han participado en la evaluación de impactos en el diseño y construcción del gasoducto Bolivia-Brasil conjuntamente con los representantes del Viceministerio de Hidrocarburo, Gas Trans Boliviano y la Capitanía del Alto y Bajo Izozog²⁹.

Los discursos sobre el desarrollo sostenible consideran que los indígenas tienen un interés "natural" en el manejo propuesto por el Estado o por corporaciones internacionales y nacionales. Se plantea, además, que la gente local (indígenas, campesinos, entre otros) conoce más claramente su realidad; por lo tanto, la gente local es más capaz de manejar los recursos naturales a través de formas locales de organización y pensamiento, los cuales son compatibles con el desarrollo sostenible³⁰. Bajo esta lógica subyace la idea de involucrar a la gente local como la mejor manera de proteger la biodiversidad, en donde ésta es el fin y la participación local es el medio.

En algunas de las investigaciones antropológicas y biológicas el interés se centra en mostrar cómo los indígenas siempre han manejado los recursos de una manera sostenible basados en conceptos ancestrales de conservación de la naturaleza y de biodiversidad, de esta

²⁹ En junio del 2001, en Cartagena (Colombia), la Asociación Internacional de Impactos (cuya sigla en inglés es IAIA) le concedió a los isoceños un premio en reconocimiento por su gestión ambiental y su manejo sostenible de los recursos naturales.

³⁰ Brosius, Tsing y Zerner, 1998.

manera son nativos sostenibles que no tienen ningún problema de introducirse en los programas de desarrollo sostenible. Los indígenas son vistos como ejemplos naturales del manejo sostenible, en el cual el conocimiento experto encuentra el espejo de sus propios ideales.

La mayoría de los proyectos ambientales propenden por la participación de las gentes locales, quienes, a su vez, deben aportar su conocimiento, experiencia y trabajo (es más barato trabajar con la gente local que traer expertos de otras zonas). Cuando la gente local participa, pareciera que el desarrollo sostenible fuera una tarea colectiva y un objetivo que surge y responde a los intereses locales, es un objetivo indigenizado, campesinizado o localizado. Por lo tanto, la mayoría de las corporaciones ambientales tienen programas que incluyen la participación local (por supuesto también indígenas) y promueve sus cosmovisiones en los programas de educación "ambiental sostenible".

• El "otro" como necesitado de disciplina y capacitación para el manejo de los recursos naturales

En otras imágenes, se considera que las gentes locales –incluidos los indígenas– no se guían por criterios conservacionistas ni de uso sostenible, sino que obedecen a criterios de un máximo aprovechamiento de los recursos, pues no piensan en el futuro, sino en el consumo inmediato, lo que puede llevar a la extinción (evidente en esos contextos sin analizar causas más generales y no en los grandes centros de consumo de lo verde). Estas imágenes responden a intereses e ideas de la necesidad de capacitar a la gente local, pues su lógica no responde a los criterios de la conservación³¹.

La mayoría de las compañías petroleras se han transformado en compañías verdes y tienen programas de capacitación para "educar" en estrategias de cuidado del medio ambiente (un tanto irónico, por cierto). Por ejemplo, la Shell tiene un proyecto de conservación de recursos naturales que busca la conservación del golfo de México con participación local³². Por lo tanto, no hay razón para que la gente esté en contra del desarrollo sostenible. Por el contrario, quienes se oponen al desarrollo sostenible están en contra del progreso y de la salvación de la naturaleza, es necesario entrenarlos (disciplinarlos) y educarlos ambientalmente o ecocivilizarlos.

³¹ *Idem.*

³² Véase la página de Internet, <http://www.countonshell.com>.

• El "otro" como premoderno

Aunque los indígenas supuestamente representan el desarrollo sostenible para la cara verde de los discursos ambientales, también pueden oponerse al mismo. En el caso colombiano, los procesos de los embera-katíos y los u'was evidencian la contradicción del desarrollo sostenible en su aspecto económico, al estar los indígenas en oposición al desarrollo. A pesar de toda la movilización nacional e internacional a favor de las causas de los embera-katíos y u'was, la hidroeléctrica fue construida en territorio embera y Ecopetrol, la empresa nacional de petróleo, continuará con la explotación en el territorio ancestral u'wa. Los indígenas son simultáneamente reconocidos por la sabiduría ecológica indígena, pero representados como obstructores de los procesos nacionales y globales del desarrollo.

Para algunas instituciones gubernamentales, las implicaciones de los programas de desarrollo en territorios indígenas se reducen a términos económicos. En los periódicos parte de la situación relacionada con los embera-katíos fue presentada como una pérdida económica para la nación. En los artículos de prensa se planteaba que el conflicto con los embera-katíos significó un año de atraso en las operaciones y pérdidas por 80 millones de dólares. Públicamente un grupo de senadores costeños acusó a los embera-katíos de hacerle perder al Estado 38.000 millones de pesos por la demora en el llenado del embalse. Para la política desarrollista del gobierno de turno la puesta en marcha de la hidroeléctrica sólo traía beneficios, pues se reducirían considerablemente los riesgos de racionamiento, principalmente en la región Caribe. En palabras del entonces ministro de Minas, Carlos Caballero Argaez,

la hidroeléctrica reforzará el sistema nacional y volverá menos dependientes a los departamentos costeños de la línea de interconexión, además Urrá será un motor para el desarrollo económico y social de la región, ya que el 6% de las ventas de energía serán destinados a obras⁹³.

Igual manifestación hizo el presidente de Urrá, Alfredo Solano Berrío, al hablar del beneficio social del proyecto, a pesar de su elevado costo (US\$800 millones),

porque producirá rendimientos por la generación de energía y será una alternativa a las termoeléctricas de la costa Atlántica, controlará

⁹³ *El Tiempo*, Bogotá, 16 de febrero del 2000.

El desplazamiento es una constante hoy en día en los territorios indígenas, lo que rememora los procesos de colonización.

"508 años", caricatura de Betto cortesía *El Espectador*, Bogotá, miércoles 11 de octubre del 2000, pág. 9A.



Las representaciones sobre los indígenas ostentan la dualidad entre el indígena prístino y el indígena "occidentalizado". Estas últimas alimentan las políticas de desarrollo y desconocen los derechos de los pueblos a tener una economía de mercado.

"Ojo Salmón", caricatura de Betto cortesía *El Espectador*, Bogotá, sábado 25 de septiembre de 1999.

[310]

las inundaciones del río Sinú y permitirá el desarrollo agropecuario de más de 2.000 hectáreas fértiles que permanecen anegadas durante la mitad del año⁸⁴.

Igual postura se observa en la información recopilada sobre la problemática u'wa con la petrolera OXY; toda la preocupación estaba centrada en lo que significaría para las finanzas del país impedir la exploración petrolera. En el caso u'wa se perciben claramente las diferencias entre la concepción indígena y el pensamiento occidental con relación al manejo del medio ambiente y los recursos naturales. Hay una lucha de significados; mientras los u'was se oponen a la exploración petrolera con argumentos que promueven la percepción de su identidad ecológica, al manifestar que

el petróleo es la sangre de la Madre Tierra. La defensa de nuestros derechos territoriales es la única garantía de nuestra existencia. [El sentido de la vida está en] no tomar más de lo que se necesita, somos como la tierra que se alimenta de todos los seres vivos, pero no come demasiado porque si no se acabaría todo. Debemos cuidar, no maltratar. Para nosotros es prohibido matar a cuchillo, machete y bala. Nuestra arma es el pensamiento y la palabra; nuestro poder es la sabiduría y preferimos la muerte antes de ver nuestros sagrados valores profanados⁸⁵.

Para la mentalidad desarrollista implicaba hablar sólo de los beneficios que traería el petróleo –fuente del progreso y de la solvencia económica– y la presencia de la empresa petrolera:

Es el prospecto petrolero más importante del país, con reservas potenciales de 1'300.000 barriles de crudo, lo que le representaría al país ingresos cercanos a los 900 millones de dólares anuales, garantizando además la autosuficiencia petrolera en los próximos años⁸⁶.

Pero, según los u'was,

los proyectos económicos no pueden estar por encima de la vida del hombre y del planeta Tierra.

Ellos, al igual que los embera-katíos, han recurrido a distintas

⁸⁴ *El Colombiano*, Medellín, 9 de mayo de 1999.

⁸⁵ *El Tiempo*, Bogotá, 11 de octubre de 1999.

⁸⁶ *Ibidem*, 1 de abril del 2000.

instancias jurídicas y acciones de hecho para intentar frenar de alguna forma las exploraciones en sus territorios sagrados; desde interponer acciones de tutela hasta comprar tierras alrededor de su resguardo gracias al apoyo económico que les han brindado diferentes ONGs de Europa y Estados Unidos y con recursos del Premio Príncipe de Asturias que ganaron años atrás en España. [311]

El desarrollo implica simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia y este discurso se repite en cada nuevo plan o en cada nueva estrategia de desarrollo. Un ejemplo de esto es el caso de la SNSM, en el que se promulga por la conservación de lo prístino, pero también por la aplicación de políticas de desarrollo y en particular por el desarrollo sostenible (véase capítulo II). Sin embargo, como señala Escobar⁸⁷, el desarrollo es precisamente el mecanismo a través del cual esta diferencia deberá ser eliminada.

• El “otro” como hipermoderno

Con la idea del desarrollo sostenible hay indígenas que no encajan con el modelo porque no son nativos “sostenibles ni necesitados” de entrenamiento para el desarrollo. Por el contrario, son indígenas que viven en las ciudades, tienen negocios, no usan plumas o pintura corporal, que es lo mismo que decir que no son exóticos o *nativos ecológicos*. Ellos tienen una visión diferente acerca del uso de sus territorios y sus recursos. Ellos comercializan no sólo sus imágenes y expresiones culturales (hay una gran cantidad de páginas de Internet a través de las cuales es posible comprar instrumentos y objetos originales y elaborados por indígenas)⁸⁸. Es el caso de los pueblos canadienses que venden madera o de los pequats, en Estados Unidos, quienes tienen el casino más grande y productivo en su territorio. Estos no son considerados indígenas “reales”, por lo tanto la esencialización del *nativo ecológico* los afecta al quererles imponer una identidad estática, que a su vez previene a los nativos de ser indígenas hipermodernos.

⁸⁷ Escobar, 1999.

⁸⁸ Véase la página de Internet, <http://www.seacrestcrafts.com/huntinghawk/sc-arrowhead.htm>. Hunting Hawk describe sus *sashes* (chumbes) de la siguiente manera: “Yo uso lana virgen, que quiere decir que no se le ha añadido lana usada de sacos o cobijas. La mayoría de las naciones llevan estos *sashes* en la cintura amarrados en la izquierda en momentos de paz y en la derecha para la guerra. Aunque soy shawnee, fui adoptada por el Clan Pájaro de los cherokees, por eso mis tejidos tiene influencia cherokee”.

[312] ¿Resurgimiento del colonialismo?

El *nativo ecológico* remite a imágenes ideales que legitiman los conocimientos y prácticas indígenas (o la visión romántica occidental de este ideal), pero, al mismo tiempo, desconocen los procesos de lucha y las actividades indígenas que no se correspondan con este ideal e imponen un desarrollo ambiental global. Imágenes como las de los u'was en Colombia son legitimadas, pues responden al deseo de lucha contra Occidente, en su oposición a una multinacional petrolera. Pero luchas de pueblos indígenas por la venta de productos del petróleo, como la gasolina, en el caso de los wayúus de Colombia, o por negociar sus derechos de propiedad intelectual o comercializar su patrimonio cultural, son consideradas acciones que no responden a los ideales del *nativo ecológico*.

En las imágenes del *nativo ecológico*, los indígenas deben poseer un conocimiento milenario y una sabiduría ancestral en los que la naturaleza es un ente sagrado y respetado; por lo tanto, la relación con ella es de intimidad espiritual y de armonía. En este sentido, el *nativo ecológico* se puede ver de dos formas: el buen salvaje que vive en un mundo no intervenido y el guardián del mundo que posee la clave de la salvación de la naturaleza mediante su conocimiento. En este punto se llegan a asimilar como los hermanos mayores de la humanidad (alegoría kogui), que ofrecen la subjetividad indígena como un recurso para desarrollar en el pensamiento occidental.

Asimismo, las prácticas de los indígenas se oponen a las occidentales, pues se cree que no deforestan, no acumulan excedentes o tienen economías de subsistencia. Incluso se llega a equiparar el conocimiento indígena con el desarrollo sostenible. Todas estas imágenes y representaciones refuerzan los ideales del *nativo ecológico*.

Varios actores (gobierno, ONGs, movimientos ambientalistas internacionales, entre otros) han fortalecido estas imágenes para reforzar sus propios valores y agendas. Por lo tanto, pruebas de estos *nativos ecológicos* tienen que ser exhibidas para responder a la necesidad occidental de la presencia física del conocimiento milenario. Sin embargo, estas imágenes han sido la estrategia política que le ha permitido a los movimientos indígenas situarse como actores políticos en la ecopolítica global. Por estas razones, ellos demandan el reconocimiento del carácter sagrado de sus territorios y de sus prácticas milenarias, las cuales resaltan, en contraposición, el modelo destructivo occidental.

[313]

Sin embargo, mientras en los discursos ambientales globales, que responden a un ideal generalizado en el pensamiento occidental, se legitima al *nativo ecológico*, simultáneamente se establecen otras visiones del indígena, ya discutidas, en las que subyace la idea de un indígena pasivo, ignorante y subdesarrollado, que debe ser civilizado mediante capacitaciones y disciplinas verdes, bien sea por lástima ante sus condiciones de pobreza y vulnerabilidad o porque se cree que necesitan las herramientas conceptuales y materiales para implementar proyectos de desarrollo sostenible que mitiguen su ignorancia. En un extremo, el *nativo ecológico* es superior en su diferencia (sabiduría ecológica) y, en el otro, es inferior y es necesario hacerlo semejante a la sociedad dominante. De nuevo se reproducen, como en el doble discurso colonial, el sujeto y el objeto.

La forma en que se consolidan estas visiones contradictorias sobre los indígenas responde a la divulgación que realizan los medios masivos de comunicación y a los imaginarios que construyen los diversos actores. En algunos casos, las prácticas culturales y el pensamiento ancestral se exaltan a través de exposiciones, exhibiciones y documentales en los que se fomentan los proyectos de desarrollo sostenible, se censura el deterioro ambiental (juzgando con dureza a colonos y campesinos) y se convocan congresos, seminarios, foros y encuentros donde se reconoce la sabiduría indígena.

El surgimiento de la conciencia ambiental en la década de 1970 provocó un llamado a la preservación y/o conservación de lo natural (posteriormente transformado en biodiversidad) como un imperativo moral de salvaguardar el patrimonio global. Como Alcorn plantea:

En su peor aspecto, la pregunta reverbera con los ecos del debate de la temprana era colonial (en ese entonces en el nombre del "destino manifiesto", ahora en el de la "herencia global") sobre si servir al "gran dios" da a los europeos el derecho a ignorar los derechos humanos de los pueblos indígenas y los preexistentes derechos de tenencia sobre sus recursos⁸⁹.

En el fondo, y en cualquiera de los casos, no se considera a los indígenas como autoridades capaces de gobernar sus territorios y recursos.

La noción de biodiversidad está relacionada con la soberanía nacional y los recursos genéticos son de la nación, como en el caso colombiano. Esta idea retorna a la noción de los terrenos baldíos o sin

⁸⁹ Alcorn, 1994:7.

[314] habitantes (la principal estrategia de negación del “otro” en el periodo republicano y su consecuente proceso de modernización), pero con nuevas connotaciones, dado que los territorios biodiversos son de la humanidad y los habitantes sus legítimos guardianes (surge la presencia del “otro”, que en este caso es útil, y no es necesario transformarlo o acabarlo como en la colonización). Los indígenas son reconocidos como *nativos ecológicos*, pero al mismo tiempo sus derechos de propiedad sobre sus territorios y recursos continúan siendo difusos.

Asimismo, en los discursos ambientales globales se empiezan a reconocer otros actores –es el caso de los campesinos–, pero deben estar articulados a las redes de reservas naturales en las que puedan ser legítimos guardianes y posicionarse también como *nativos ecológicos*.

Por otro lado, la comercialización de la biodiversidad en sus múltiples formas –como recurso genético, como atractivo natural o paisaje– es un objetivo prioritario de las políticas ambientales y contradice la relación que tiene la mayoría de pueblos indígenas con la naturaleza, en la cual los conocimientos sobre la naturaleza

son complejas construcciones culturales que involucran no los objetos en sí, sino procesos que son profundamente históricos y relacionales⁹⁰.

Pareciera que las imágenes relacionadas con la Madre Naturaleza y ciertas formas de ambientalismo son necesarias para el desarrollo sostenible: sin la aprobación del ambientalismo el desarrollo sostenible no es aceptado (al menos conceptualmente); sin la idea de la salvación del planeta a través del desarrollo sostenible no hay ecocapitalismo, por lo tanto se alimentan mutuamente.

Irónicamente, estas imágenes nos recuerdan los imaginarios de la Conquista y Colonia (los cuales estaban basados en colecciones de objetos y en clasificaciones de las expresiones culturales), con la diferencia que ahora los medios masivos construyen representaciones basadas en el eco-arte y los objetos orgánicos y ecosostenibles. La construcción de la biodiversidad sugiere un proceso similar al desarrollado en la Colonia por los naturalistas, ahora llamados bioprospectores.

La presencia física del “otro”, como fuente de evidencia de la diferencia, es requerida en conciertos ambientalistas: Sting canta al lado del jefe Raoni, a quien el Parlamento Europeo le ha dado dinero para

⁹⁰ Escobar, 1999.

[315] financiar la campaña de su pueblo indígena. Los ambientalistas llevan especímenes o cuerpos concretos para así mostrar sus diferencias. En los 80, la presencia de David Kopenawa (yanomami) era indispensable en contextos internacionales, como ahora los koguis en contextos nacionales, los cuales legitiman la ancestralidad y biodiversidad a través de la imposición de aseguranzas a los visitantes ilustres (presidentes, literatos, personajes de la farándula...).

Las imágenes en Internet y en los medios masivos refuerzan estos ideales y estereotipos, como se ve en las páginas donde los indígenas son presentados como criaturas (nuevas especies) necesitadas de protección y ayuda, con lo cual se les niega su capacidad de acción y se los estereotipa como iconos silvestres. Es claro, entonces, que los indígenas siguen siendo considerados el “otro” exótico, que no sólo complementa la acumulación de curiosidades, sino que permite la construcción del ser posindustrial. Objetos y personas, como en la Colonia, pueden ser apropiados, consumidos y sirven de insumos para reescribir la historia de una era ambiental.

De esta manera, las nociones de superioridad y jerarquía son reforzadas e impuestas. Las representaciones son la prueba de la existencia del “otro”. Las representaciones visuales confirman el ideal del “otro” extraño porque esas imágenes son consideradas un testimonio real y una evidencia del mundo del “otro”. Las imágenes viajan a través de naciones y realidades virtuales, de lugar en lugar, para alimentar la imaginación de los consumidores europeos y americanos sobre lo exótico ambiental y para confirmar sus estereotipos. Además, estas representaciones ayudan a reproducir desigualdades y estereotipos, dado que el *nativo ecológico* es el objeto de apropiación de la mirada occidental.

La producción y consumo de las imágenes culturales acerca de los “otros” (museos, libros, colecciones, productos orgánicos) refuerzan y mantienen relaciones de poder sobre ellos. El imaginario ambiental crea estereotipos que marcan y limitan la identidad de los “otros” (como sujetos coloniales u objetos que podían ser poseídos) y, al mismo tiempo, construye identidades ecológicas para los occidentales, lo que permite poseer, observar, recordar y juzgar al *nativo ecológico* bajos sus estándares.

Las representaciones asociadas al *nativo ecológico*, aunque múltiples, son complementarias. El “otro” como especie natural implica la necesidad de conquista para borrar esa diferencia natural, mientras que la idea del “otro” como miembro de una humanidad común, pero con

[316] una identidad incompleta (el ser casi natural), implica que los ambientalistas pueden incorporarlo para poder terminar su desarrollo y progreso o para protegerlo de las situaciones injustas (el desarrollo industrial, grandes multinacionales). En la época colonial se crearon procesos y disciplinas para transformar las almas y los cuerpos, ahora hay disciplinas verdes para mantener esas almas y cuerpos, pero las relaciones de poder son las mismas. Ambas ideas del "otro" pueden coexistir y en ambos casos implican exclusión y violencia, que puede ser física o simbólica y, por lo tanto, origina espacios de terror.

Estas nociones de naturaleza, que formaban parte del imaginario colonial (la gran reserva de recursos naturales, antes oro y platino, ahora biodiversidad; la naturaleza prístina para conquistar, es decir, explotar con bioprospección), siguen estando vigentes.

Aunque procesos de construcción de identidad están en relación con identidades impuestas y por la noción moderna del "otro" como primitivo, los procesos de construcción de identidad son relacionales y permiten una serie de negociaciones, por ejemplo, entre las categorías del Estado-nación y los ciudadanos, lo que a su vez permite la construcción de identidad bajo diferentes nociones.

Tales representaciones no implican una imposición vertical y totalitaria. Aunque las identidades ecológicas son conferidas, las dinámicas de construcción de identidad de los movimientos indígenas establecen relaciones con ellas. Los indígenas han disputado estas representaciones a través de la resistencia. Si bien estas imágenes han sido una estrategia política importante para los indígenas y los movimientos ambientalistas, también son confrontadas. De hecho, la cultura política de los movimientos indígenas las confronta y reconfigura constantemente y, por ende, las situaciones en torno a lo ambiental.

Por esta razón, se puede decir que las representaciones occidentales y de los indígenas están en un encuentro permanente en el cual los indígenas se han apropiado, han repensado y han revertido estas representaciones. Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza, del medio ambiente y de su manejo ecológico son terrenos de constante confrontación política.

Diferentes organizaciones indígenas han empezado a confrontar las representaciones occidentales asociadas al *nativo ecológico* a través de la producción de sus propias representaciones en videos, textos, fotografías y objetos que construyen nuevas identidades⁹¹. De manera similar, los indígenas han usado esas identidades conferidas como un

esencialismo estratégico para demandar el reconocimiento de su diferencia⁹². Turner muestra que,

para las luchas indígenas de redefinición de los términos de sus relaciones con los sistemas nacionales y transnacionales en los cuales están embebidos, las representaciones en multimedia como el video han sido útiles principalmente como medios de conexión entre tiempo y espacio⁹³.

Asimismo, desde los años 70 los pueblos indígenas han propiciado estrategias para repensar, distinguir y promover sus propias normas y visiones de naturaleza y desarrollo. De esta manera sus perspectivas sobre lo no humano comenzaron a relacionarse con el ambientalismo global, lo que contribuyó a la construcción de la idea del *nativo ecológico*.

Estas estrategias de representación son herramientas políticas que sitúan a los indígenas en una posición diferente dentro de la relación poder-conocimiento. Sin embargo, los pueblos indígenas demandan el derecho de auto-representarse en contra de las representaciones que sobre ellos hay como "primitivos". Además, han empezado cuestionar las imágenes asociadas al *nativo ecológico*, una imagen que, aunque estratégica en espacios internacionales, ha permitido el desplazamiento de lo político por intervenciones de manejo ambiental, en aras de la seguridad ambiental global⁹⁴. Estos desplazamientos afectan a los indígenas, quienes demandan mayor participación en los procesos internacionales y nacionales para posicionar su política cultural y ambiental basada en la recuperación de los territorios, la autonomía política, la recuperación y revitalización étnica, y la creación de planes de vida.

Finalmente, y pese a todas las implicaciones de estas asociaciones con los ideales ambientales y las imágenes ligadas al *nativo ecológico*, los indígenas consideran que sí son ecológicos y que tienen el potencial político para transformar dichas representaciones.

⁹¹ Coombe, 1998; Ginsburg, 1994; Gupta, 1998; Tennant, 1994.

⁹² Gupta, 1998.

⁹³ Turner, 2002:244.

⁹⁴ Brosius, 1999.

[318] Bibliografía

- Alcorn, Janis B. "Noble Savage or Noble State?: Northern Myths and Southern Realities in Biodiversity Conservation", en: *Etnoecológica*, vol. 2, n° 3, 1994.
- Arnold, David. *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.
- . *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Cambridge, Polity Press, 1993.
- Borja, Jaime. "Del bárbaro y de la naturaleza agreste. Una historia moral del indio neogranadino", Bogotá, manuscrito, 2002.
- Brading, David A. "La historia natural y la civilización amerindia", en: Carmen Bernand (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 1994, págs. 17-42.
- Brosius, J. Peter. "Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest", en: *American Anthropologist*, vol. 101, n° 1, 1999.
- Brosius, J. Peter; Tsing, A.; Zerner, C. "Representing Communities: Histories and Politics of Community-based Resource Management", en: *Society and Natural Resources*, vol. 11, n° 2, 1998.
- Cabarcas, Hernando. *Bestiario del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Colcultura, 1994.
- Calderón, Fernando. "Latin America Identity and Mixed Temporalities", en: John Beverley, Michael Aronna y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Londres, Duke University Press, 1995.
- Casas, Bartolomé de las. *Obras completas. X: Aquí se contiene una disputa o controversia*. Madrid, Ed. de L. Galmés, 1992, pág. 105 y ss.
- Collier, George. "Aboriginal Sin and the Garden of Eden: Humanist Views of the Amerindian", Stanford, Departamento de Antropología, Stanford University, s.f.
- Coombe, Rosemary. *The Cultural Life of Intellectual Properties*. Durham, Duke University Press, 1998.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press, 1995.
- . *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, Icanh, Cerec, 1999.
- Ferguson, Jim. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

[319]

- Flórez, Margarita. "Protección del conocimiento tradicional y tratamiento legal internacional de los pueblos indígenas", Bogotá, Icanh, manuscrito, 2001.
- Ginsburg, Faye. "Embedded Aesthetics: Creating a Discursive Space for Indigenous Media", en: *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3, American Anthropological Association, 1994.
- Gupta, Akhil. *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*. Durham, Duke University Press, 1998.
- Gutiérrez, Óscar. "Biodiversity and New Drugs", en: *Trends in Pharmacological Sciences*, vol. 23, n° 1, 2002.
- Hall, Stuart. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Sage Publications, 1997.
- Lutz, Catherine; Collins, Jane. *Reading National Geographic*. Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1993.
- Maxwell, Anne. *Colonial Photography and Exhibitions. Representations of the 'Native' and the Making of European Identities*. Londres y Nueva York, Leicester University Press, 1999.
- Melo, Jorge Orlando. "Algunas consideraciones globales sobre 'modernidad' y 'modernización'", en: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo Isaza (eds.), *Colombia al despertar de la modernidad*, Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1998.
- Milton, Kay. *Environmentalism and Cultural Theory*. Londres y Nueva York, Routledge, 1996.
- Moseley, K. P. "In Defense of the Primitive", en: Rosemary E. Gali (ed.), *Rethinking the Third World*, Nueva York, Taylor & Francis, 1991.
- Nieto Olarte, Mauricio. *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá, Icanh, 2000.
- Nochlin, Linda. *The Politics of the Vision*. Nueva York, Harper & Row Publishers, 1989.
- Oquist, Paul. *Violence, Conflict, and Politics in Colombia*. Londres, Academic Press, 1980.
- Orrantía, Juan Carlos. "Matices kogui y entidades discontinuas. Representaciones y negociación en la marginalidad", Bogotá, manuscrito, 2002.
- Pálsson, Gisli. "Human-Environmental Relations: Orientalism, Paternalism and Communism", en: Philippe Descola y Gisli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, 1996.
- Rojas-Mix, Miguel. *América imaginaria*. Barcelona, Sociedad Estatal Quinto Centenario y Editorial Lumen, 1992.
- Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York, Vintage Books, 1978.
- . *Covering Islam*. Nueva York, Vintage Books, 1997.